الرياح

بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین

الحمد لله رب العالمین الرحمن الرحیم مالک یوم الدین ایاک نعبد وایاک
نستعین ونصلی ونسلم علی نبیک الذی جعلته رحمة للعالمین و
وعلی آله وعترته الاطیبین الاکرمین الائمة الهادین المنتجبین من
الآن الی یوم الدین وبعد فهذا کتاب مظهر العجائب ومظهر الغرائب
مشتمل علی نفائس الاحادیث والمسائل والمطالب وسرائر الآثار
والاخبار والمآرب کتبته تذکرة لنفسی ولکل طالب مراغب
وعلی الله اتکالی وبه استعین العافیة فی الدنیا والآخرة وحسن العواقب
مظهر شیخ بهاوره در کشکول میفرماید که مقرآن در وجه آوردن نون جمع که نون متکلم
مع الغیر است در کلمه مبارکه ایاک نعبد وایاک نستعین در سوره فاتحه وحد آنکه مقام مقام
تذلل وانکسار است ومتکلم یکی است وجوه بسیار گفته اند وبهترین آن وجوه وجهی است
فخر رازی در تفسیر کبیر خود گفته که خلاصه اش این است که در شریعة مطهره احمدیه وارد
شده است که کسیکه جهاد مختلفه را بصفقه وجهاد دفعه وجهاد بفروشد الله تعالی از
آن اجناس معیوب برآید مشتری مجاز است در مبایعه رد جمیع وامساک جمیع وفقها
میفرمایند که بتعیض صفقه جایز نیست باین معنی که مشتری عشق اند متاع معیوب را
برگرداند بایع ومتاعهای معیوب خوب را نگه دارد ودر این مقام که مقام عبادت
است چون بنده عبادت کننده عبادة خود را مانند صفقه معیوب ومتاع غیر
مرغوب میداند گویا خیانت میکند از آنکه عبادة خود را تنهائی عرضه حضور حضرت باری
نماید فلذا ضمیمه میکند بآن عبادت جمیع عبادت کنندگان را از انبیا ومرسلین
وصلحا وملائکه ومقربین ومجموع آنها را بصفقه وحده عرضه بارگاه
حضرت الهی نماید تا مبادا که نشاید عبادت ناقصه نا قابل اعتبار در حضرت

آنها

آنها مقبول افتد چه که بعلم قطعی میداند که مجموع عبادت بندگان مردود نخواهد شد وقبول
بعضی دون بعض مخالف قانون شرع است وخداوند کریم چون منع از آن فرموده است
پس بمقتضای کرمش نخواهد قبول بعضی ورد بعضی فرمود بلکه باید همه را قبول فرماید واز اینجاست
که شارع مقدس اینهمه تاکید در نماز جماعت فرموده که واذکعوا مع الراکعین وجه
دیگر آنکه بنده عابد چون عبادت خود را هر چند در اعلی درجه صحت وکمال باشد بواسطه
قلت قابلی عرض حضور حضرت احدیت نمیداند بناچار باید آن را با عبادت سایر
عباد منضم نماید تا بدین وسیله لیاقت حضور بهم رساند وبا آنکه مقصود فایده
حضور استحقاق است چنانکه از تعلیم مفعول مستفاد میشود که سزاوار عبادت این بنده
وسایر بندگان ذات مقدس حضرت پروردگار است وغیر او کسی مستحق عبادت
واستعانت از او نیست الی غیر ذلک من الوجوه المهمة مظهر از حضرت صادق ع
ماثور است که فرموده سوره توحید ثلث قرآن است وسوره جحد ربع قرآن است
وآن بعضی از مفسرین در توجیه معادل بودن توحید با ثلث
وآن گفته اند که تمام مقاصد ومطالب قرآن بنظر تحقیق منحصر است در بیان سه
معنی یکی معرفة الرب جل شانه وشناختن سعادت وشقاوت در دار آخرت
سیم دانستن آن چیزها که موجب سعادت وچیزها که شقاوت آخروی میشود وسوره
اخلاص مشتمل است بر اصل اول که معرفة الله است وتوحید او وتنزیه او از مشابهت
خلق بصمدانیت ونفی اصل وفرع وکفو از او پس چنانکه سوره فاتحه را
بواسطه مشتمل بودنش بر اصول ثلثه ام الکتاب میگویند همچنین این سوره را که
مشتمل بر یک اصل از آنهاست برابر ثلث قرآن گرفته اند واما آنکه فرموده
که سوره جحد ربع قرآن است پس شاید وجهش این باشد که مقاصد قرآن
خالی از چهار قسم نیست که قسم آن متعلق باعتقاد است لفظا ومعنا وقسم دوم
آن متعلق است بعمل فعلا وترکا واین سوره مشتمل است بر مقصد اول از خاصه
که واجب است اعتقاد نفی آن پس بمنزله ربع قرآن میشود وجه دیگر

انکه مقاصد قرآن خارج از این ۳ عنوان نیست یا تصدیق بالوهیت و وحدانیت
و سایر اوصاف جلالیه و جمالیه حضرت رب العزت است و یا تصدیق
بفروع ضروریه قطعیه فقهیه است و یا حکم بلزوم و وجوب عمل بآنهاست و
سوره توحید چون مشتمل است بر خصوص عنوان اول پس بمنزله ثلث قرآن
میشود و ایضا ممکن است که گفته شود قرآن مشتمل است بر عنوان توحید و ولایت
که شامل نبوت نیز هست و احکام و سوره توحید باین اعتبار بمنزله ثلث قرآن
میشود و تا اینکه بگوییم قرآن مشتمل است بر اصول دین که توحید و نبوت و معاد
است پس قابل میشود که مشتمل بر توحید است بمنزله یک ثلث قرآن میشود و نظیر
اینها در توجیه سوره جحد که بمنزله ربع قرآن است نیز میتوان گفت والله العالم

مظهر در تحقیق حدیث مشهور من عرف نفسه فقد عرف ربه
محقق اردبیلی ره در رساله اثبات الواجب چهار معنی از برای حدیث مذکور فرموده
یکی انکه هر کس تامل کند از مراحل عمرش حد را که خودش را بشناسد پس تحقیق که
خدای خود را نیز خواهد شناخت بالهام خدا و یا بدلایل و آثار و فرموده است
که این معنی قابل در از ظاهر لفظ حدیث است دویم انکه انسان وقتیکه خود را شناخت
با احتیاج و امکان و ذلت که مطالب و حوائج او بجود اراده و میل او حاصل نشد و خواهد
شناخت که از برای او آفریدگار است که جمیع محتاجات او را بدون عطا میکند بحسب حکمتها و
مصلحتها که میداند بغیر از حاجت هر یک از مخلوق خود و انعام خواهد داشت بخدائی
و بنده محتاج بغیر خودش نیست بلکه غنی بالذات است سیم انکه شناختن نفس
مقدمه است از برای شناختن پروردگار پس کسیکه خود را شناخت دفعه خدای خود را
نیز خواهد شناخت

نیز خواهد شناخت دفعه چهارم انکه هر کس که نفس خود را بشناسد بجهت و ندانستن علمها
خواهد شناخت که از برای او معلمی باید باشد که در جمیع علمی از علوم محتاج بتحصیل
غیر نباشد و او پروردگار عالم است تمام شد کلام منقول از کتاب محقق ره
و مرحوم سید جزائری ره بعد از نقل وجوه مذکوره فرموده که توجیه اول مبنی است بر
متعارف فهمهای مردمان و الا شناختن خداوند عالمیان مقدم است بر
شناختن نفس بملاحظه حدیث نبوی که کل مولود یولد علی الفطرة الخ و بحکم
دلیل اعتبار زیرا که مینیم طفلی را که میشناسد پدر تا و مادر تا خود را پیش
از شناختن نفوس خود یا تا اشاره حسیه و یا معنویه و این امر در موجودات در
معرفت بانیه علاوه بر جبلیه خلقیه الهیه فرموده که وجوه دیگر تفاضلند از برای وجه
اول جامع او را آن گوید که معرفت بر دو قسم است اجمالیه و تفصیلیه و قسم اول عبارة
است از معرفت فطریه جبلیه که مفاد حدیث نبوی مذکور است و مقدم است بر معرفت تفصیلیه
که مفاد حدیث من عرف است و معرفت تفصیلیه بر پروردگار موقوف است بر معرفت تفصیلیه
نفس بخلاف معرفت اجمالیه که مقدم است بر معرفت تفصیلی نفس و متوقف بر آن نیست
و لا کلام سیدره پس خالی از خدشه نیست اما اولا بر سلطه انکه تقدم معرفت آنها و
و امهات بر معرفت نفس مسلم نیست زیرا که ممکن است قول بحصول معرفت اجمالیه
از برای طفل بسته بدیدن مادر و نفس خود بنگرفته و اما ثانیا انکه فرموده و کلام
موجودات الخ اگر مراد اشاره حسیه و معنویه باشد چنانکه ظاهر عبارة او است معنی
ندارد زیرا که اشاره حسیه در باره خدا تعالی معقول نیست و اما ثالثا انکه فرموده
وجوه مذکوره تفاضلند از برای وجه اول وجهش معلوم نیست زیرا که محصل وجه اول
اینست که ما بعد از انسان برسد بحسب عادة بحدیکه هم نفس را بشناسد و هم خدا را بدلایل
و آثار و اما وجوه دیگر مفاد آنها لزوم عقلی است کما لا یخفی و از برای حدیث من
عرف توجیه دیگری نیز هست و آن این است که این از باب تعلیق محال است
یعنی همچنانکه از برای انسان شناختن نفس خود بر بنیت حقیقه محال است

همچنین شناختن خداوند عالم هم بروجه حقیقه محبی است زیرا که مراد از نفس در
این حدیث روح است و شناختن آن بروجه تفصیل از برای انسان بحسب عادت
محبی است چنانکه در آیه مبارکه اشاره بآن شده است که قل الروح من امر ربی
و آنکه بنظر ما حاضر میرسد در معنی حدیث وجوه است یکی آنکه معرفة نفس فی الجمله دلیل
است بر معرفت پروردگار تفصیلاً هر چند معرفة اجمالیه خدا بتمام مقدم است
بر معرفت نفس نظر بفطرة جبلیه و جبلة انسانیه و مشعر بر این معنی است
کلمه فقد عرف که بصیغه فعل ماضی است دوم آنکه معرفت نفس موجب معرفة
پروردگار است زیرا که معرفت نفس می شود مگر از راه احتیاج آن بمربی و این
مطلب مستلزم معرفة رب است که غنی بالذات است وجه سیم آنکه حدیث از باب
تعلیق محبی باشد زیرا که معرفة حقایق ماهیات و کنه ذوات اشیا در غایة
اشکال است خصوصاً بمذهب کسانیکه قایلند بوحدت وجود و اتحاد و مشتق و
مبدا و اصل و فرع هر چند مذهب آنها باطل و فاسد است بوجوه عدیده
که در جای خود مذکور است و مقام مقتضی ذکر آنها نیست و بعضی از علما فرموده
که روح انسانی لطیفه است لاهوتیه در صفة ناسوتیه که بدو وجه دلالت کند بر
وحدانیة ربانیة اول آنکه روح چون محرک هیکل انسانی و مدبر کشور بدن
است از اینجا معلوم میشود که لابد است از برای عالم ناسوت نیز از کسیکه مدبر
و محرک آن باشد دوم آنکه وحدت روح در عالم بدن دلیل است بر وحدت
خداوند ذوالمنن سیم آنکه حرکت دادن روح هر جسد را دلالت میکند بر قدرت
خداوند جهان چهارم آنکه اطلاع روح بر آنچه در بدن است دلیل بر علم خداوند
عالم است بنیة ما کانه در عالم است پنجم آنکه مستولی بودن روح بر اعضا دلیل
بر استیلا خدا است بر خلق خود ششم آنکه تقدم روح بر بدن و بقای آن بعد از
فنای بدن دلیل است بر ازلی و ابدی بودن حضرت قیوم هفتم آنکه عدم

عدم امکان علم بکیفیة روح دلیل است بر عدم امکان احاطه بخداوند سبحانه هشتم
آنکه عدم علم بمحل روح از جسد دلیل بر عدم امکان و این از اسرار خداوند حمید
نهم آنکه امتناع مس روح دلیل است بر امتناع مس پروردگار دهم آنکه امتناع
رؤیة و دیدار روح دلیل است بر استحالة رؤیة خدا بتمام و دیدن او و این وجوه
عشره مذکوره ممکن است ارجاع بعضی از آنها بوجهیکه ما ذکر نمودیم فتدبر و الله اعلم
مظهر از جمله احادیثی که مستفیض است بلکه از آن از جناب علی علیه السلام
که جمیع مسلمانان در آن اختلاف نکرده اند و آن کلمه است که قبل از آنجناب کسی نگفته
و بعد از او هم کسی نخواهد گفت و آن حدیث این است که لو کشف الغطاء ما ازددت
یقیناً و در این حدیث اشکالی است معروف که حاصلش این است که رسول اکرم
با آن مقام و مرتبه در دنیا همیشه طلب زیادتی معرفت میکرد و میگفت اللهم زدنی
فیک معرفة و گاه عرض میکرد رب علینا ما نبشر ما عرفناک حق معرفتک
و بنا بر این لازم می آید که علی اکمل باشد از همه انبیا حتی از جناب ختمی مآب در مقام
معرفت حضرت رب الارباب و مقصود اما تیه وجوه عدیده در رفع اشکال فرموده اند
اول آنها جوابی است که از علامه حلی رحمه الله نقل شده و ملخص آن این است که چون
مادة استعداد معرفت امیر المؤمنین بحسب مرتبه بیشتر و کمتر بود از مادة
استعداد پیغمبر پس گویا مقصود جناب امیر این بوده که من رسیده ام در درجات
معرفت بمقامیکه نمیتوانم از آن بگذرم پس هرگاه پرده برداشته شود و
آنچه که اکنون به بصیرت ادراک میشود ببصر ادراک شود هر آینه بر علم و
یقین من چیزی افزوده نخواهد شد و سید جزایری رحمه الله فرموده و هذا جواب
بسیار دقیق جوابی است که شیخ بهائی رحمه الله فرموده حاصلش آنکه کلام امیر
منزل است بر درجات قیامت و مراتب آن و مقصود این است که اگر
پرده برداشته شود از مراتب آخرت و مواقف قیامت چنانکه پیغمبر

خدا خبر داده اند و وصف قیامت نموده اند هر آینه علم من بقیامت و احوال آن
زیاد نخواهد شد در معرفت قیامت و حصول آنکه من در دنیا هستم و بعبارة
دیگر مراد آنست و این است که من با آنکه محشر را ندیده ام چنان یقین بآن
دارم که گویا دیده ام بنابراین حدیث شریف در باب معرفت و درجات
آن نخواهد بود بلکه در احوال نشاه آخرت است چنانکه کلینی ره از اصبغ
بن نباته از حضرت صادق ع روایت کرده که فرمود روزی رسول خدا ص
نماز صبح را با جماعت خواند آنگاه نگاه آنجناب ص بجوانی از اصحاب افتاد دید
دلش در طپش و اضطراب و رنگش زرد و چشمهایش براق و جسمش
لاغر و نحیف و چشمها در کاسه سر فرو رفته پس آنجناب ص فرمود یا فلان چگونه
صبح کرده عرض کرد یا رسول الله ص صبح کرده ام در حالیکه با یقین هستم پس
پیغمبر ص تعجب کرد از کلام آن جوان و فرمود ای مرد هر یقینی حقیقتی دارد حقیقت
یقین تو چیست عرض کرد یا رسول الله ص یقین من بحدی است که مرا محزون و جگر
مرا خون کرده و خواب را از من ربوده و مرا شبها بیخواب نموده و دل مرا آب کرده
و مابین و بسطه دل من از دنیا و ما فیها سیر شده حتی آنکه گویا بچشم خود می بینم
حساب برپا شده و مردمان محشور شده اند برای حساب و منم در میان آن اهل
هستم و گویا می بینم اهل بهشت را که متنعمند بنعمتهای خدا و منم در بهشت و با یکدیگر
بهشتی تکیه نموده با یکدیگر تعارف میکنند و می بینم اهل جهنم را که بعذاب خدا هستم
معذب و گرفتارند و استغاثه میکنند و گویا الان می شنوم صدای آتش جهنم
را که در گوش من کردش می کند پس رسول خدا ص بصاحبش فرمود که این بنده
است که منور فرموده خدا دل او را بنور ایمان پس با آن جوان فرمود همین
حالت را که دارا از دست مده پس آن جوان عرض کرد یا رسول الله ص دعا کن از
برای من که خدا شهادت نصیب من کند در رکاب شما حضرت ص دعا

دعا فرمود چند سال نگذشت که در یکی از غزوات در خدمت حضرت ص کائنات بدرجه
رفیعه شهادت فایز شد بعد از نه نفر آن جوان دهم شهید شد و بنابر خبر
آنجوان حارثه بن مالک انصاری بوده رضوان الله علیه و جه سیم جوابی است
سید جزائری ره از بعضی از اکابر معاصرین خود نقل فرموده و آن این است که
کلمه یقینا در حدیث مبارک منصوب باشد بر مفعولیة نه بعنوان تمیز و حاصل معنی
این باشد که از برای من مرتبه ایست از یقین از مراتب معرفت حضرت رب العزة
هر گاه پرده برداشته شود هر آینه یقین من زیاد نخواهد شد یعنی آن یقین و علمی
که دارم متبدل بعلم و یقین دیگر نمی شود که مغایر با اول باشد چنانکه علوم و یقین
ما بنی نوع انسان آنقدر محسوسات چنین است و مراد این نیست که یقین من قابل
زیاده و نقصان نیست تا منافات با حدیث نبوی ص داشته باشد بلکه مراد آنست
که تا بدن زیاده و نقیصه هست و لکن یقین دیگر که منافی و مغایر با یقین اول
باشد نیست و بعبارة اخری یقین من طوری است که بتکیک مشکل زائل و متبدل
نمی شود بلکه ثابت و برقرار است و بعبارة دیگر چیزی در میان کیف یقین است نه
کم وجه چهارم وجهی است که سید جزائری ره فرموده که بذهن من خطور کرد بعد
دیدم که شیخ شهاده شیخ علی ره در شرح خود بر شرح لمعه نیز متعرض آن شده اند
و آن این است که مراتب معرفت پیغمبر ص یوما فیوما در تزاید بود و بواسطه ترقیات
حاصله از برای آن حضرت ص بحسب مراحل عمر مبارک آنجناب ص حتی آنکه بواسطه
وحی و الهام گاه بود که مرتبه از معرفت برای حضرت حاصل میشد
که مرتبه سابقه نسبت بلاحقه در باره آنجناب ص گناه بود و برای همین است
که آنحضرت ص میفرمود من هر روز هفتاد مرتبه بی گناه استغفار میکنم

پس بنا بجهة رسول الله در ایام زندگانیش همیشه طلب زیادتی معرفت میکرد
زیرا که آنا فانا افاضه فیض از مبدا فیاض بآن جناب میشد و بعد از
استکمال مدت عمر حضرت کامل شد از برای آنمقدار یکه لایق بماده نبوت او
بود از مراتب معرفت و از افاضه علومیکه شایسته ذات ذات البرکات آن
بزرگوار بود بجهت آن ماده و ذاتیکه منتهی و مافوق مراتب بشریه بوده و چون زمان
رحلت آنجناب بجوار قدس پروردگار نزدیک شد در حین مرض موت خود
علی را طلبید و نزدیک خود نشانید و علومیکه در تمام عمر تحصیل فرموده بود
در آن وجد تعلیم و تسلیم آنجناب نمود و از اینجاست که آنجناب در جواب سائلی
که عرض کرد رسول خدا هنگام رحلت بشما چه تعلیم کرد فرمود هزار باب از
علم بمن تعلیم فرمود که از هر بابی هزار باب دیگر مفتوح شد و باین سبب آن
سید عرب ملقب بمبطن شد بواسطه تراکم علوم در سینه مبارک آن جناب
گویا پس اینعبارت از آن حضرت بعد از رحلت پیغمبر فرموده و مراد این است
من بتعلیم پیغمبر مقامی از معرفت تحصیل کرده ام که اگر پرده برداشته شود
علم زائد و یقین تازه که اضافه شود بسوی معرفت کامله حاصله از برای من
نخواهد حاصل شد انتهی کلامه ره

مظهر چون جواب چهارم از اشکال مذکور مقتضی بود استغفار پیغمبر
را روزی هفتاد مرتبه و بهمین مضمون ادعیه بسیار از رسول مختار و ائمه اطهار
ماثور است آن بزرگواران اقرار بصدور گناه کرده اند چنانکه از جمله
از مناجاتهای امیر المؤمنین و دعای صحیفه سجادیه و غیر آنها معلوم
میشود و همچنین جمله از اخبار بلکه ظواهر پاره از آیات نیز دلالت بر این
مطلب دارد مثل فعصی آدم ربه و نحو آن و از اینجا اشکال دیگر پیدا
میشود که خاصلش این است که این آیات و اخبار و ادعیه منافاة دارند
با مطلبی که بحکم عقل و نقل از اخبار متواتره معتبره معلوم شده که انبیاء
و ائمه معصومند از جمیع گناهان و عقیده امامیه تمام این است بلکه اجماع
علمای ایشان منعقد شده بر عصمت بلکه ضروری مذهب ایشان است و جواب
از این اشکال بوجوه عدیده ممکن است یکی آنکه مراد از معصیت مرتکب شدن مکروه
است و استغفار از برای تدارک و جبران آن است چنانکه بعضی گفته اند و این وجه
غیر وجیه است چه که صادر شدن مکروهات بلکه مباحات از ائمه هدی منافی مقامات
ایشان است هر چند بگوییم با امکان آن از پیغمبر آن سابق و اما در باره ائمه
بطریق اولی امکان ندارد و اگر کسی بگوید که ارتکاب مکروه و مباح از ایشان
کاهی میشود از برای ارشاد عباد جواب این است که در اینصورت مکروه و مباح
از عنوان کراهت و اباحه خارج و متبدل میشوند بعنوان وجوب یا استحباب
جواب دویم اینکه مراد بمعصیت ترک اولی است یعنی ترک افضل که خارج از
عنوان ارتکاب مکروه است زیرا که مرتکب شدن مکروه عبارة است از
ارتکاب امر مرجوح و آن غیر ترک راجح است و بعبارة اخری ترک نماز
در مسجد غیر افضل صلوة است در حمام و کسیکه این جواب را با جواب اول یکی
دانسته و آنها را مخلوط نموده خبط است و وجهش از بیان ما معلوم میشود

جواب سیم آنکه در انوار از صاحب کشف الغمه نقل کرده و فرموده که صحابه نیز آن
را قبول کرده اند و حاصلش این است که انبیا و ائمه اوقات آنها مستغرق است
بذکر خدا ایشان و دلهای ایشان مشغول است بملکوت خدا و خواطر ایشان متعلق است
بملأ اعلی و ایشان همیشه مراقب حضور خود هستند چنانکه امام فرموده که عبادت
کنند خدا را چنانکه گویا او را می بینی و اگر او را نمی بینی او تو را می بیند پس آن بزرگواران
همیشه متوجه حضرت پروردگار و همواره روی دلهای ایشان بسوی او است پس هر زمانیکه
از آن مرتبه عالیه و منزلهٔ رفیعه تنزل نمودند و همت بر خوردن و آشامیدن و خلوت
کردن برای جماع گماشتند و یا بغیر اینها از مباحات پرداختند چنانکه مقتضای
بشریت است همین را امر از خود گناه می شمارند و معصیت می پندارند و استغفار
می کنند از آن آیا نمی بینی که بعضی از غلامان فرو گرای ابد دنیا اگر در حضور
آقایان خود بنشینند مکروه زند و بیاشامند مشغول جماع شوند و حال آنکه
بدانند که مولایش او را می بیند مراعاتی در نظر مردم ملامت زده و معتبر در خدمات
مولایش که بر او واجب است خواهد بود پس چه گمان میبری بخداوند مالک الرقاب
و سید السادات و بهمین معنی اشاره است قول پیغمبر که فرموده بدرستیکه خدا تعالی
نگران است بر قلب من و من روزی هفتاد مرتبه استغفار میکنم و ایضا فرموده است که
حسنات ابرار سیئات مقربین است زیرا که دلهای ایشان تمام تر دلهاست از
حیث صفا و بهتر دلهاست از جهت حیا و نیکوتر دلهاست از جهت معرفت
و با وجود اینها خدا تعالی ایشان را مأمور فرموده از برای تشریع ملت و چاره برای ایشان
نیست از نزول بعوالم بشریه و التفات بحظوظ نفسانیه یا آنکه مکلف و ممتحن بودند
با احکام بشریه پس هرگاه که هر یک از این مراتب فرو شدند زنگ کدورت
فوراً در آیینه دلهای ایشان می نشست بواسطه کثرت نورانیت و فرط لطافت
آنها و نیز اگر شیء هر قدر لطیف و نورانی باشد کدورات تأثیر شان در آن بیشتر
خواهد بود که هرگاه این مراتب در خود می دیدند استغفار میکردند و در

مجمع

مجمع البحرین در ماده غین بعد از نقل حدیث بنوشته انه لیغان علی قلبی فاستغفر الله
فی الیوم واللیلة سبعین مرة این معنی را از ابو عبیده نقل نموده هر که خواهد رجوع کند و در
لفظ بکا نیز متعرض جواب سابق است فراجع جواب چهارم آنکه عبادات پیغمبران و معصومان
چون مختلف است در مراتب کلی و مرتبه درجات قرب و وصل و شئونات ایشان
متفاوت است در تقرب بساحت عزت حضرت ذی الجلال چنانکه خود پیغمبر فرموده است
لی مع الله وقت لا یسعنی ملک مقرب و لا نبی مرسل از این خبر معتبر چنان مستفاد
می شود که آن حالت از برای حضرت بر سبیل استمرار نبوده پس دور نیست که گفته شود
آن بزرگواران بعد از تنزل از آن مرتبه علیا بامر خدا تعالی بمرتبه سفلی که عبارت از
معاشرت خلق و هدایت و ارشاد ایشان و نظم امور معاش و معاد ایشان و اقامه
نسل و اصلاح ابدان بعضی و نحو اینها از طاعات باشد پس هرگاه که آن حالت و مرتبه علیا
از عبادت برای ایشان دست میداد و بمقام قرب و وصل میرسیدند آن مرتبه و حالت
سابقه را بواسطه پستی آن از حالت لاحقه نقص و تقصیری از برای خود میدیدند
و در مقام عذر و استغفار بر می آمدند چنانکه هرگاه یکی از مقربان درگاه پادشاه
از برای انجاح حاجت مدتی از بارگاه دور افتد یا عاشقی بجهة انجام کار معشوق
خود چند از مقام قرب او مهجور شود و چنانکه بمقام قرب رسند زبان بعذرت
گشایند و عذر خواهی نمایند اهل گناه بواسطه دوری از مقام قرب و مشقت
حرمان و این مطلب واضح است بر هر کسیکه جرعه از جام محبت چشیده و شمه از نور
آشنائی شنیده باشد جواب پنجم آنکه اعتراف ایشان بگناهان از قبیل اخبار نیست تا آنکه
مستلزم دروغ یا صدور گناه از ایشان باشد بلکه از باب انشاء خضوع و خشوع
و تذلل است در مقام بندگی و از این قبیل است قول ایاک نعبد و ایاک نستعین
و روزی صد مرتبه یا بیشتر و حتی آنکه در بیشتر کارها استعانت از مخلوق معلوم بلکه
اخبار از اخلاص عبادت نیز منافی تصدیق و راست نمی شود مگر از مقربان الی

زیرا که خدا تعالی در بسیار از آیات قرآنی از طاعت شیاطین و طاعت بغیر
بعبادت میکند و در جای دیگر نیز وارد است طوبی لمن عبد الله تعالی و
الدوم و بخوانها پس هرگاه انها از قبل اجنا رسیده مرا نیز دروغ خواهند شمرد
و از قبل تو اجنع است قول جناب سلام زین العابدین که فرموده است
انا مثیب الذرة اودوها و از این قبیل است فقارات عرفیه که میگویند
من بنده توام یا مقصرم در خدمت شما و بخوانها و اینجا بجوب است و از
جنا رغم شواهد بر آن هست جواب ششم انکه بنده که از افراد ممکن است و آلوده
بشوائب عجز و تقصیر است غایت است از ارتکاب گناهان جمیعا هرگاه الطاف
الهیه شامل حال آن بنده نشود پس نیارد آن اعتراف بگناه ان است و جز این نیست
بالبته ماده بشریه است نه بملاحظه عصمة الهیه است مراد که عصمة از دیگر رسیده پس
شان خود را بحسب وجود مقتضی گناه کار میدانند و مانع از غیر است چنانکه جناب
صدیق فرمود ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربی و مجیبین انه دیگر در شان
سیغمبر است و لولا ان ثبتناک لقد کدت ترکن الیهم شیئا قلیلا و بتقریر دیگر چون ان
نزد کواران اطاعات و کمالات و معارف و علوم خود نظر میکردند و میدانند
که انها همه از مواهب و الطاف الهیه بوده نسبت بایشان و مجیبین دیدند که ترک
گناه نیز از بابت عنایات سبحانی بوده در باره ایشان که ایشان را محفوظ و معصوم
قرار داده و با نجهة تقصیر و ادب ایشان را بغیر ایشان و میدانستند که اگر حفظ و
توفیق و هدایت و عصمة الهیه نبود هر آینه نفوس ایشان بمقتضای بشریت در مقام عجز و
تقصیر و اجتماع ارتکاب بگناهان بودی و دانستند بعین الیقین که کما تدین ایشان جمیعا از
جانب پروردگار عالم است و میدیدند از نفس ایشان با قطع نظر از حفظ خدا
در شما خرف بلکات خطا کاران است پس با این ملاحظات در مقام بندگی و تذلل
اعتراف میکردند بانکه ایشان از جمله گناهکاران و مجرمانند با اینحال که هرگاه حفظ
اگر نبود خود را در معرض جمیع معاصی و مفاسد و گناهان میدیدند پس اعترافات
ایشان از قبیل مجازفت و نفه خواهد بود و جواب هفتم از علم الهدی و ب

و از انبیا است که رسول خدا عرض میکرد اللهم لا تکلنی الی نفسی طرفة عینی و بعضی از زنان آن
جناب عرض کردند یا رسول الله اگر تو را بنفس خودت واگذارند چه میکنی فرمود بان کاری که
برادرم یونس کرد و در انوار از کلینی ره از امام تهدا روایت کرده که خدا تعالی وحی فرستاد
بسوی حضرت داود که برو نزد دانیال و بگو خدا میگوید یکبار مرا معصیت کردی تو را آمرزیدم دو
بار گناه کردی تو را آمرزیدم سه مرتبه معصیت کردی آمرزیدم اگر مرتبه چهارم گناه کنی دیگر تو را نمی آمرزم
داود پیغام را رسانید دانیال عرض کرد یا داود تبلیغ کردی آنکه وقت سحر مشغول مناجات شد
عرض کرد خدایا بعزت داود چنین پیغام آورده که فرموده مرتبه چهارم مرا نیامرزی بعزت و
جلال تو سوگند که اگر عصمة و حفظ تو نباشد با زهم معصیت تو میکنم تا پنجمرتبه این را مکرر نمود
پس انهم اعترافی است از دانیال بانکه منع از معاصی از الطاف الهیه و عصمة ربانیه است
جواب هفتم آنکه آن بزرگواران گویا فنا و آنا فنا در معارف یقینیه و حقایق الهیه
ترقیات داشتند و بمدارج عالیه ایمان و معارج شامخه عرفان و ایقان بالا میرفتند
چنانکه اشرف کائنات با اینکه جمیع کمالات بشریه الی آخر عمر او جمع بود در آخر عمر شریف در مدت
عمر موقف و وحی انا فنا از برای او منتج دمی شد و میفرمود رب زدنی علما پس دور نیست
که گفته شود که ایشان در هر مرتبه از مراتب کمالی که برای ایشان دست میداد مرتبه
سابقه را نسبت بمرتبه لاحقه نقص و گناه میدانستند در مقام معرفت و عمل پس باین
جهة از موقف و مقام مراتب سابقه استغفار میکردند تکرر استغفار بواسطه حصول ترقیات
و تعدد درجات خواهد بود پس بنابران استغفار ایشان بر سبیل حقیقت نیست زیرا که در مرتبه
سابقه قدرت بر تحقیق معرفت و عمل بمرتبه لاحقه نداشتند و باستغفار اظهار
عجز و تذلل میکردند از انچه که خدا منحی است از معرفت و طاعت و اینوجه هم بمذاق
اهل عرفان وجیه است جواب هشتم آنکه این کلمات از برای تعلیم وارث و خلق است که طریقه بندگی
و دعا و تضرع و مناجات را بدانند و بایشان تاسی و پیروی نمایند و لکن حمل جمیع عبارات
و ادعیه که از این قبیل است بر این معنی حمل است که ذوق سلیم انا دار و از آن و بعید نیست که از جمله
جواب هفتم نهم آنکه اعتراف بگناه و استغفار از آن از برای امثال و شیعیان باشد که گویا آن
بزرگواران گناه امثال و شیعیان را گناه خود میدانستند و استغفار از آنها میکردند برای آنها

زیرا که ایشان بندهٔ ملوک هستند و با سایان رعیت و گناه صادر از رعیت نسبت داده می‌شود بزرگ ایشان
نظر آنکه هرگاه پادشاه والی مملکتی از برای جماعتی قرار دهد و گناه بسیار از آنها صادر شود
و آن حاکم در مقام شفاعت آنجماعت برآید نزد پادشاه عرض میکند که ما گناهکاریم و امید عفو داریم
و این سخن اعلی فنون بلاغت است چنانکه در تفسیر آیهٔ کریمه لنغفر لک الله ما تقدم من ذنبک و ما
تأخر وارد شده که مراد گناه امت است جواب دیگر آنکه مراد از این کلمات این است که ما چون از نوع
بشریم که از افراد این نوع معصیت صادر میشود لهذا استغفار میکنیم و فرق میانهٔ این جواب و جواب
ششم آنکه آنجواب شخصی و این نوعیست کما لا یخفی و بهترین جوابی که از تعمق نظر در جنابر و تتبع کتب
آثار مستفاد میشود بعد از تأمل و دقت این است که خداوند رحمن قبل از خلقت انسان و شیطان
فرمود ان عبادی لیس لک علیهم سلطان و شیطان هم تصدیق این معنی و اعتراف بآن کرد
که گفت لاغوینهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین و معلوم است که منظور از آدم الی خاتم بندگان
مخلص خدا و مطهر از ذنوب و منزه از غیوب و شیطان با ایشان دست ندارد و لکن خداوند
رحمن چون دست دارد توبه و گریه و زاری بندگانش و این جنبه تفاوت مراتب بندگان
متفاوت است و اکمل بندگان خدا پیغمبرانند و هر امری محتاج بسببی و علتی است که توسط
اسباب تکمیل بندگان میشود پس خدا بعضی از بندگان را بنفس بشریه خود وا میگذارد
در یک چشم بر هم زدن که در میان آن بمقتضای طبیعت بشریه ترک اولی یا ترک مستحبی صادر
میشود که بعد از التفات توبه و گریه و مناجات مشغول میشوند از برای تحصیل درجات بلند و
مقامات ارجمند چنانکه آدم از برای گناهش سیصد سال گریه کرد و لقب صفی الله یافت و
داود چهل شبانه روز سر از سجده بلند نکرد و گریه کرد که از اشک چشمش علف رویید و بنحوی که
سر او را پوشانید پس ندا رسید که آیا گرسنه که طعامت دهیم یا تشنه سیرابت کنیم و هرگاه
برهنه بود پوشانیدیم پس آمرزش که از اثر آن چربه در مقابل بود سوخت انگاه خدا بیتعم
توبهٔ او را قبول نمود و داود عرض کرد خدایا گناه مرا در دست من قرار ده تا تلافی گناه او در کف
دستش نوشته شد پس هر وقت دستش را برای طعام و شراب و نحو آنها باز میکرد مگر آنکه بیاد
بیاد گناهش گریه میکرد تا بود که قدح آب میگرفت بیاشامد که دو ثلث قدح آب دیده

آنقدر

آنقدر گریه میکرد که کاسه از اشک چشمش لبریز میشد قبل از آنکه قدح بلبهایش برسد منقول است
که آنجناب بالام العزا از حیا سر بلند نکرد تا مرد و جناب جلیلش هرگاه از خوف خدا گریه میکرد
غش میکرد و صدای طپش قلبش از یکمیل راه شنیده میشد جبرئیل آمد عرض میکرد خدا سلام
میرسانند و میفرمایند آیا خلیل از خلیل خود میترسد ابراهیم میگفت من و قتیکه گناه خود را بخاطر
می‌آورم دوست و خلت را فراموش میکنم و خدا بیتعم این کلمات و حالات را از آن دو پسندیده است
مظهر از جمله اخبار مشکله خبریست که در انوار از علی نقل فرموده که مورچه از حضرت سلیمان
سؤال کرد که آیا تو بزرگتری یا پدرت داود سلیمان گفت البته پدرم داود بزرگتر است مورچه
گفت پس چرا هم تو از هم پدرت بکوف بیشتر است سلیمان فرمود نمیدانم مورچه گفت بجهة آنکه
پدرت بدادن خود را نمود و تو سلیمانی امیدوارم که تو نیز بپدرت ملحق شوی
و جمله از محققین اصحاب در بیان معنی آن وجوه بسیار گفته‌اند از آنجمله سیدرهٔ در انوار میفرماید
که مراد نمله از آنکه گفت انت اکبر ام ابوک عظمة و شأن است و مورچه خود عالم بوده مانی مطلب
لکن سؤال مذکور را تمهید مقدمه قرار داد از برای امتحان خود پس سلیمان فرمود پدرم داود عظیم‌تر
از من بود مورچه گفت اگر او بزرگتر بوده پس چرا حروف هم تو زیادتر از حروف هم او شده
با آنکه زیادتی مبانی دلالت میکند بر زیادتی معانی و اسامی انبیا تماماً مأخوذ از وحی و الهامات ربانی
است پس باید زیادتی و نقصان حروف خالی از حکمت و فائده نباشد پس سلیمان فرمود من
نمیدانم حکمت چیست مورچه گفت پدرت داود چون از او زلت و خطیئه صادر شد توبه کرد بسوی
خدا بیتعم و اظهار دوستی و داد کرد پس هم او را از مجموع عبارت داود حرفی بود مشتق
نمودند چنانکه مبنی و اما تو یا سلیمان پس زلهٔ هم بتو نسبت داده شد چنانکه در قرآن خداوند
رحمن حکایت نموده که انی احببت حب الخیر عن ذکر ربی حتی توارت بالحجاب الآیة که مراد از خیر
در آیه خیلست یعنی اسبها را بسلیمان عرض میکردند و بنظرش میگذاردند که به بینند پس میفرمود
اسبها تمام نشده آفتاب غروب کرد پس سلیمان دعا کرد آفتاب برگردد تا نماز بخواند آفتاب
برگشت پس سلیمان شروع کرد بوضو گرفتن و مسح کردن ساق و گردن خود را که وضو مورد به در
شرع دیدم آنطور بوده پس مورچه گفت چون تو مدادا و معالجه زلهٔ خود بتوبه نکردی و فعل خود را برای

خدا
فارغ نگردی بجهت آنکه مشغول بملک و سلطنت بودی پس اسم تو را مشتق از سلامة نمودکه سالم
از تو ودود و مداوم بود از آن مورچه گفت امیدوارم که خدا تعالی تو را ملحق کند بپدرت
در توبه و فراغ قلب از برای خدا و عبادت او چنانکه در خبرست که روزی سلیمان علیه السلام
گنجشک نری را دید بماده اش میگوید حرامی تمکین نمیکنی و حال آنکه اگر من بخواهم قبه
سلیمان را بر میدارم با منقار خودم و بدریا می اندازم سلیمان خندید و آنها را طلبید نر
خود و بگنجشک نر فرمود اما می توانی این ادعا که کردی از قوه بفعل آوری عرض کرد نه ولکن
مردکاهی نزد زوجه اش از این لافها میزند که خود را نزد او عظیم و بزرگ جلوه میدهد
کسیکه محبت است در قولش ملامت کرده نمی شود پس سلیمان بگنجشک ماده گفت تو حرامی
جفت خود تمکین نمیکنی و حال آنکه او تو را دوست دارد عرض کرد او دعوی محبت میکند
بلدرغ زیرا که غیر از من با دیگری هم اظهار محبت میکند و دو محبت در یک دل جمع نمی شود پس
کلام انحوان در قلب سلیمان اثر کرد و گریه بلند نمود و مدت چهل شبانه روز در
بر روی خود بست و در گوشه نشست و از خدا تعالی مسئلت میکرد که دل او را فارغ کند از
برای محبت خود بنحوی که مخلوط نشود با او محبت دیگری و برای تو در جهت دارد که زیادی
حرف در اسم سلیمان دلیل باشد بر جرح زائد در قلب او زیرا که گناه در دل نمیماند
انگشت زائد است در دست پس این زیادی لفظ دلالت دارد بر زیادی معنوی و بدا و اضح میشود
وجه دیگر آنکه داود زلة از او صادر شد که مداوا نمود آن را بتوبه و دوا دلیل اسم او از
مشتق شد و تو سلیمانی یعنی سالم از آن گناه فلذا اسم تو مشتق از سلامة شد و یا
آنکه مراد این است که زیادتی حرف در سلیمان دلالت میکند بر زیادی معنی در او که سلامة
از گناه باشد و آنکه گفته امیدوارم بپدرت ملحق شوی یعنی در جلالت و عظمت شان
زیرا که آنجناب بواسطه توبه بمقبوله بدرجات عالیه رسید و سلیمان بواسطه اشتغال
بملک و سلطنت مقامش از او پست تر بوده چنانکه دارد بهمین جهت با نصف سی از جنة
سفر آن بهشت میرود و حاصل کلام این است که اصل در تشبیه امور از سفر آن بعد
از برای رسیدن بکرامات حاصله از توبه است چه که وارد است که از علامات مؤمن است توبه
امتحان شدن و توبه کردن و اگر این خلق گناه و توبه نکنند خدا خلقی دیگر خواهد کرد برای گناه
مظهر

مظهر و در تاریخ حدیث متفق علیه عند الامة که پیغمبر فرموده است امة موسی بعد از
آنجناب هفتاد و یک فرقه شدند یکفرقه از آنها اهل نجات اند و باقی در آتش شدند و
زود است که امت من نیز متفرق می شوند بهفتاد و سه فرقه یکی از آنها ناجی و
باقی در آتش اند و بعضی از فضلا در این خبر اشکالی کرده اند که حاصلش این
است که هر فرقه از فرق اسلام مدعی اند که فرقه ناجیه اند پس از کجا معلوم می
شود که فرقه ناجیه طایفه امامیه اثنی عشریه اند علامه حلی ره فرموده این اشکال
را من بتهاء خود خواجه نصیر ره نمودم و جواب فرمودند یکی آنکه ما تتبع و تفحص
کردیم کتابهای جمیع طوائف اهل اسلام را و همه را متفق یافتیم بر آنکه اسلام و
اقرار بشهادتین موجب نجاة از آتش و دخول در بهشت است و دیگر ما اقرار
بشهادتین و اقرار بولایت ائمه و اهل بیت عصمة و اینکه علی ع وصی و خلیفه بلا
فصل پیغمبر است و دعوای دیگران باطل و بی اصل است پس اگر فرقه ناجیه غیر از
امامیه باشند باید همه اهل اسلام از اهل نجات باشند بواسطه اشتراک ایشان
در اصول ایمان که موجب نجاة از آتش است پس باین بیان معلوم می شود که فرقه
ناجیه نیست مگر همین طایفه امامیه جعفریه جواب دوم آنکه پیغمبر در حدیث معارک
مشهور است کشتی سفینة نوح من تمسک بها نجی و من تخلف عنها غرق که تمسک
در میان جمیع فرق و طوائف اهل اسلام است فرقه ناجیه را معین فرموده است و این
مطلب معلوم و محقق است در نزد اهل انصاف از اصناف این است که تمسک ایشان
بسفینه و سواران این کشتی ابدا نیست نمیشود مگر این فرقه امامیه که ملتفتند بحضرت که دین
و شرع و حکم حلال و حرام ایشان ماخوذ از امام جعفر صادق است و او از حضرت باقر اخذ فرموده
و هکذا مسندا الی النبی و او از جبرئیل و او از میکائیل و او از اسرافیل و او از لوح و
او از قلم و او از خدا و خدا عالم که این است بنا و دین امامیه نه آنکه مثل عامه دین
خود را از فقها اربعه که مدار ایشان بر رای و قیاس است و دین خود را اخذ نموده
باشند جامع اوراق گوید اولا عند التحقیق مرجع این دو جواب و مآل آنها
یکی است و مع ذلک خالی از نظر و تأمل نیستند اما جواب اول پس وجه

نظر در آن این است که اجماع مسلمانان بر موقوف بودن دخول بهشت بر اقرار بولایت ممنوع است
زیرا که عامه هرگاه منکر این مطلب نباشند مخالف دین نخواهند بود با امامیه ما البدایه فتم
و اما جواب دویم پس وجه نظر در آن این است که تمسک ملازم با اقرار با امامه علی و ولایت و
سلطنت نیست نهایة این است که تمسک ملازم با لزوم حرام است علاوه بر اینکه اهلبیت اختصاص
بائمه ندارد بلکه دلالت بر تعمیم نسبت بایشان هم ندارد زیرا که ایشان در امامت عناوین مخصوصه
دارند و دور نیست که سفارش در باره اهلبیت مخصوصا بائمه است که دارای منصب نیستند علاوه بر
این اگر رجوع باصناف دلیل الزام بر خصم نمی شود کما لا یخفی مضافا باینکه سایر فرق شیعه
غیر اثنی عشریه نیز مصداق تمسک باهلبیت هستند بر تقدیر شمول و حتی اینکه ناصبی هستند و این
لازمه اینجواب این است که غلات و مفوضه نیز از اهلبیت باشند فتدبر و جواب صواب از
شبهه مسطوره این است که عقل حاکم است باینکه هر کسیکه مجاهده کند در راه حق حق مجاهده از برای
او حق منکشف خواهد شد و بحق خواهد رسید چنانکه آیه مبارکه والذین جاهدوا فینا لنهدینهم
سبلنا شاهد این مطلب است و شاهد دیگر مطلب است که نسبت بکافه امامیه اثنی عشریه رضه
داده اند که میگویند که جاهلیت قاصر در عقائد ممکن نیست خصوصا در این ازمنه بلکه هر کسیکه
خارج از طریق حق است جاهل مقصر است که تقصیر در طلب کرده است چنانکه بالحس و العیان
مشاهده میشود که محتاج ببیان نیست پس میگوئیم که طائفه حقه اثنا عشریه مجاهده و اجتهاد
کردند علی ایشان و بذل مساعی جمیله کردند در تحصیل واقع و تکمیل اعتقاد و بحکم عقل و نقل
از کثرت مجاهده رسیدند بحق و متحقق شدند بآنچه که ثابت است در واقع و اما عامه عمیاء
پس ایشان جاهل مقصرند و مسامحه میکنند در تحصیل ادله و اخذ احکام شرعیه از مدارک و اخذ صحیح چنانکه
شهادت میدهد بر اینمعنی کلمات ائمه آنها در اثبات مقاصد فاسده ایشان پس فرقه ناجیه بنابراین
منحصر میشود در شیعه اثنا عشریه شکر الله مساعیهم الجمیله

فطرت مؤمن مبارک حضرت است

فطرت مؤمن در نزد همگی از جنبه طینت که بطرق مختلفه از عامه و خاصه روایت شده است که خدا تعالی خلق فرمود
طینت مؤمن را از اعلی علیین و طینت کافر را از اسفل سافلین و علیین اسم مکانی است و در بهشت چنانکه
سجین اسم مکانی است در جهنم که جای سوزه و خشیه و کنده و متعفن آنکه بدور از خلق طبیعی تکلیف
متوجه ایشان در این مقام و از متفرعات آن و طینت این است که صاحب طینت علیین در سعادت ابدیه
است که ایمان باشد و صاحب طینت سجین در شقاوت سرمدیه است که کفر باشد و هر عزه و جبریه
باین اخبار تمسک کرده اند و گفته اند که جبر صحیح این است و کفار نیز بهمین اخبار اعتذار میجویند در ترک
تکالیف و عقل اسلام خصوصا اصحاب امامیه در جواب از این شبهه مضطربند و در نهایت اضطراب
و بوجوه عدیده جواب داده اند وجه اول جواب است که علم الهدی فرموده بحسب مذاق خود که اخبار وارده
در این باب از قبیل اخبار آحاد اند و حجت و جایز العمل نیستند در نزد آنجناب و ضعیف این جواب واضح است
اما اولا بواسطه آنکه اخبار طینت بنص جمع کثیر از علمای امامیه رضه از اخبار متواتره است و بر فرض عدم تواتر
محفوف بودن آنها بقرائن مفیده قطع شبهه ندارد بلی هرگاه اینها اخبار آحاد باشند در مسائل اصولیه
حجت نیستند زیرا که قائل بحجیت خبر واحد حجیت آنرا در فروع قائل است و در اصول قائل بحجیت شرذمه
از اخبار آنها و تفصیل این اجمالی موکول است بعلم اصول فقه و اجمع جواب دویم از این اوس ره
و غیره حکایت شده است که این اخبار از قبیل متشابهات است مثل آیات متشابهه قرآنیه
که خوض در فهم آنها منهی عنه است و باید تعبدا قبول کرد و اینهم در حقیقه اعتراف است بعجز از
جوابست جواب سیم آنکه این اخبار بر سبیل مجاز است نه بر وجه حقیقت چنانکه در عرف گفته میشود که فلانکس
خوش فطرت و نیکو طینت است و فلان بد فطرت و خبیث طینت است که در مقام خلق خلقی
شخص اول و در خلقی حرام گفته میشود یا بواسطه حسن عمل و قبح آن میگویند و اینجواب نیز
خارج از طریق صواب است زیرا که اخبار باب آبی از این توجیه است بلکه تصریح در خلاف آن
است چنانکه بر اهل بصیرت مخفی نیست جواب چهارم آنکه خدا تعالی چون بعلم ازلی الله
میدانست که مؤمن در دار تکلیف اختیار ایمان خواهد نمود لهذا طینت او را از علیین خلق فرمود
و اما کافر پس چون خدا میدانست از حال او که اختیار کفر خواهد کرد بدون جبر طینت او را
از سجین خلق نمود و اینجواب اگرچه از بعض اخبار بدلاله ایما باشاره فهمیده میشود

لکن صریح بعضی اخبار معتبره دیگر آنستکه منشأ ایمان و اعمال صالحه طینت طیبه علیینیه است و
منشأ اعمال قبیحه فاسده طینت خبیثه سجینیه است و جواب مذکور منافی و معارض این مفاد
است کما لا یخفی علی المتدبر اخیر جواب پنجم جواب است که فاضل مازندرانی در شرح اصول کافی و سید
جزائری در شرح توحید ابن بابویه ره فرموده اند حاصلش آنکه در اخبار مستفیضه بلکه متواتره
اگر در تفسیر آیه اخذ میثاق از بنی آدم در عالم ذر وارد شده که خدا بنی آدم را خلق فرمود و ارواح را
قبل از اجسام بدو هزار سال یا بچهل هزار سال یا غیر اینها و امر و نهی خود را فرموده با ارواح نمود
امر نمود انها را بتوحید و رسالت و امامت در کلامیکه خود است بر یکم و محمد نبیکم و علی امامکم
که صدا آیه باین نحو وارد شده ولکن فقره نبوت و امامت را ساقط کرده اند چنانکه نظایر
آنها را در آیات دیگر ساقط کرده اند از کتاب الله و بالجمله بعضی از مردم در آن عالم قبول این
اوامر نمودند و بعضی دیگر ابا و امتناع ورزیدند آنگاه بامر خدا بنی آتشی افروخته شد پس
باصحاب یمین خطاب رسید و آنها شیعیان ائمه اند که در خدا این آتش شوید آنها طوعا داخل شدند
و باصحاب الشمال آتش بر آنها برد و سلام شد آنگاه خطاب آمد باصحاب شمال که شما هم در خدا این آتش
شوید گفتند خدایا ما طاقت حرارت آتش نداریم پس چون مخالفت کردند فرمان آمد شما را در خدا
آتش سوزان میکنم و باک از کسی ندارم پس چون این اولمر و تکالیف در عهدها و ذات و اعمال از
خداوند متعال صادر شد و هبوط طایفه مطیعه و عاصیه از یکدیگر امتیاز یافتند خدا تعالی
از برای هر یک از آن ارواح مساکن و منازل مناسب حال آنها قرار داد پس خلق فرموده
طینت کسانیکه قبول و امتثال اوامر نمودند منازل از طینت علیینی در اراکسانیکه مخالفت ورزیدند
مساکنی از طینت سجینی پس ارجاع هر یک در جرعه کننده را بسوی عمل خود پس آن عملهای سابق
سبب شد از برای طینت نه آنکه طینت سبب شد از برای اعمال چنانکه توهم کرده اند جماعتی از علمای اسلام
و نظیر این آنستکه اگر مولائی دو غلام داشته باشد یکی مطیع و دیگری عاصی و آنمولا عبد مطیع را
در منزل مرغوب بنشاند و بنده عاصی را در مکان و مسکن بد منزل دهد در نزد فعل او مدح
و مستحسن و خودش در شمار حکما محسوب میشود زیرا که آنمولا با هر یک از آنها باندازه فهم و لیاقت
او معامله کرده است و این عین عدالت است و اگر عکس این بکند از ظالمان و ستمکاران محسوب میشد

راجع اوراق

راجع اوراق گوید که این جواب هر چند بهتر از جوابهای دیگر است لکن جان برادر که بر جواب چهارم
وارد کردیم بر اینهم وارد است و جواب صواب آنست که پسندیده اولو الالباب باشد این است که گفته شود
این حکم که حسن طینت و خبث فطرت از قبیل مقتضی است از برای چیزی چنانکه فتح و بدی اقتضی
شر است نه از قبیل علت تامه اند که وجود معلول قهرا حاصل شود بمحض وجود علت تامه بنحو
لازم آید و معلوم است که مجرد اقتضا مستلزم جبر نیست چه ممکن است رفع اثر خبث طینت مثلا
بریاضات و مجاهدات چنانکه عکس این هم ممکن است که رفع اثر حسن طینت باشد بتعمد
بمعاصی و مساهله در امر دین پس باقی و بشتی طینت بر صلاح و فساد و تغییر دادن آن در
دست خود مکلف است و بالجمله وجود مقتضی گاه مصادف میشود با وجود مانع و در
اینصورت از اقتضا می افتد و اقتضائش مشروط است بفقد مانع و بهمین بیان ممکن
است توجیه کردن حدیث معروف لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین را خواهد
آمد بعد از و شاهد این مطلب است توفیق یافتن بعضی بتوبه با آنکه تمام عمرش را
بمعصیت یا کفر گذرانده باشد مثل حر بن یزید و قضا را هم مجلس میزند و گواهی انها و
بسا عکس میشود مثل بلعم باعور و برصیصای عابد و غیر انها و مؤید این است
آنچه اوامر صادره تهذیب اخلاق و تزکیه نفس و مخالفت آنها و انذارات
و مواعظ فندبر مظهری در بیان معنی حدیث مرور در من لا یحضره الفقیه از عمار ساباطی
از جناب صادق ع سؤال شد از آن بزرگوار از بدن میت که آیا بدن میرسد در میان قبر یا نه
فرمود بلی چنان میرسد که باقی نماند از اجزای او استخوانی و گوشتی مگر آن طینت که خدا تعالی
او را از آن خلق فرموده که جزء مایه وجود او است که آن نمی رسد بلکه باقی میماند در قبر کرد و بدور
تا آنکه از همان طینت ثانیا او را خلق نماید چنانکه اول بار خلق فرموده و مراد از طینت بحسب لغت
اصل و حقیقه و جبلت شیء است و در اینکه مراد از طینت در این روایت که حضرت فرموده باقی
میماند در قبر بحسب اسناد چه چیز است اقوال عدیده است قول اول آنستکه مراد از طینت نفس
ناطقه است زیرا که طینت بمعنی جسد است و شکی نیست در اینکه جسد و حقیقه انسان همان نفس
ناطقه است و ثواب و عقاب هم نسبت باو است و او باقی میماند بعد از فانی شدن بدن
تا آنکه ثانیا خدا انرا خلق کند و نفس ناطقه بآن تعلق بگیرد دوباره و مراد بباقی ماندن آن

حدیث صحیح مورد بر اعطاء الثواب

آن در قبر تعلق و علاقه اوست باجزاء بدن که در میان قبر است زیرا که بدن چون آلت بوده است
از برای تجدید کمالات نفس ناطقه باینجهت محبت قطع شود علاقه او از بدن که گویا تعشقی بآن دارد
و اما استداره طینه پس گویا کنایه باشد از تعلق نفس ناطقه از حالی بحالی و از شانی بشانی
مطلقاً یا در عالم برزخ و استداره باین بیان بمعنی دوران است که حرکت و گردش کردن باشد
از باب دار یدور دوراً و دواراً پس مراد امام این میشود که ما عدا نفس ناطقه از انسان تمام
فانی میشود و نفس ناطقه باقی میماند و پس در حالیکه متحرک است در جمیع مراتب تغیر و تعلق یابد
از حالی بحالی دیگر و در حالیکه باقی است بذات خود تا ثانیاً بدن خلق شود آنگاه پس تعلق گیرد
گمان و صاحب بیان قول گوید که ممکن است استداره نفس ناطقه کنایه باشد از بسیط و مجرد بودن آن
نظر باینکه استداره شکل بسیط است راجع این مجمع گوید که این قول بعید است از ظاهر لفظ جزء و متاع
تاویلات و ارتکاب مجازات بعید است زیرا که صریح سؤال و جواب در حدیث بدن است و نفس
ناطقه که از مجردات است دخلی ببدن ندارد چنانکه مخفی نیست و لفظ مستدیر هم بمعنی مدور است
نه دایر فتدبر قول دویم آنکه مراد از طینه نطفه است بتقریب اینکه طینه که بمعنی صلصال است یعنی مایه
خلقت و چیزیکه تولید اجزاء صلبیه از گوشت و پوست و استخوان و رگ و نحو اینها از او میشود همان
نطفه است که تمام افراد بشر الا سه نفر آدم ابو البشر و حوا و عیسی پیغمبر مایه وجود شان
از منی است و اما آدم و حوا پس خلقت ان از گل شد و عیسی چنانکه از بعضی روایات معلوم میشود
خلقتش از بخارات خارجه از عطسه اول آدم ع چون بامر خداوند عالم آنرا گرفت و در کف خود
نگاه داشت تا آنزمانیکه مامور شد بالقاء و دمیدن آن بمریم و باین بیان معنی روایت این میشود که
اجزاء فضلیه صلبیه متفرق و متلاشی و پراکنده میشود و در پوسیده و بواسطه مردن بدن و باقی میماند
آخر یکه بتحول و حصول اجزاء بآن شد که آن نطفه است از برای اینکه مشتمل ماده و مایه باشد از
از برای خلق نمودن بدن میت ثانیاً چنانکه در اول بآن خلق شد یا بطور منضم نمودن آن
اجزاء پوسیده بنطفه بعد از جدا شدن و پراکنده گردیدن و یا بانشاء و ایجاد آن اجزاء از آن
نطفه مرتبه دیگر چنانکه انشاء فرمود آن اجزاء را از نطفه در مرتبه اولی و در بعضی از اخبار
وارد شده است که چون اراده الهیه تعلق گرفت بیکرد بمبعوث نمودن مخلوق امر کند
آسمان را که چهل شبانه روز مثل باران بر زمین ببارد بطوریکه مثل منی است از حیثیت رنگ و بو و نحو اینها

آنگاه

آنگاه بحکم خالق لایزال مجتمع میشود او صاف و عظام و گوشت میروید بر آن و بالجمله مراد این است که شخص
نطفه انسان مخمر است از آن خلق شده باقی میماند در میان قبر بهیئت کره تا زمانیکه عود کند بمعاد و آن بقا
در جنب قدرت خدا ایتم استبعاد ندارد پس حاجتی بتاویل نیست و اینکه بهیئت کره باقی میماند تحقیق این
است که منی در بدو خلقت تا اینکه در رحم قرار میگیرد و گرد است زیرا که آب است و آب طبعاً مقتضی
استداره است و کرویه در هر جائیکه باشد چنانکه در محلش مبین است و این توجیه بحسب لفظ روایه قریب
وجیه است عکس لکن بحسب معنی بعید است بعکس توجیه اول و توجیه بعد آنستکه بقا شخص نطفه مرد
که واقع شده است در رحم زن و از او انسان خلق شده بحالت صلبیه اش و هیئت اولیه رحمیه اش
منافاة دارد با قواعد طبیه و حکمیه زیرا که آن نطفه باقی نمیماند در بدن انسان که از او خلق شده است
بهیئت استداره پس بعد از فانی شدن بدن در قبر چگونه میشود که آن هیئت باقی بماند و اما الجواب در
قول سیم آنکه مراد از طینه آنچیزی است که مخلوط میشود با نطفه چنانکه ظاهر بعضی از آیات و روایات
است هر چند بنحو دیگر هم تعبیر شده است مثل آیه شریفه منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم
تاره اخری و صحیحه محمد بن مسلم از حضرت امام باقر ع که فرمودند هر کسی را که از خاک خلق کردند مدفن او
در همان خاک خواهد شد و حضرت صادق ع فرمود که نطفه وقتیکه در رحم واقع شود بعد ملکی را مامور میکند که از خاک مدفن او قدری بر میدارد و مخلوط میکند با نطفه پس چون بدنیا آمد
همیشه ماندن آن خاک است تا زمانیکه دفن شود در آن و بنا بر این مراد باستداره بمعنی
حقیقی آن است یعنی آن خاک بشکل استداره است تا زمانیکه مبعوث شود و یا مراد معنی مجازی
است که اشعار از حالی بحالی دیگر باشد باین معنی که طینه دوران میکند بر حالات و شئونات
تا دو مرتبه از آن خلق شود و این توجیه هم بحسب معنی بعید است زیرا که چنانچه مخلوط کردن خاک
بنطفه اخذ نظام را نمیکند پس چگونه جزو دیگر را میتوان تاویل کرد که آنهم جدید
ظاهرش ممکن نیست قول چهارم آنکه مراد بطینه آن ذراتی است که در عالم ذر مخاطب
بخطاب الست بربکم شد بعد از آنکه قابل توجه خطاب شد بتعلق روح بآن پس بدن
مرا انسانی مخلوق از ذره از ذرات عالم ذر است که در دنیا بقدریکه مقدر شده
است باقی میماند آنگاه میمیرد و فانی و پوسیده میشود و زوائد در بدن است و باقی
میماند اصل آن ذره که مایه خلقت است در میان قبر بهیئت مستدیره کرویه در میان

در میان قبر آنقدر یکه مشیت الهیه قرار گرفته است آنگاه در زمان بعث آن زوائد فانیه بدن
ثانیاً ایجاد و ترکیب میشود با آن ذره مستدیره باقیه و زنده میشود بهمان هیئتی که در دنیا
بود و این توجیه را بوجوه عدیده رد کرده اند وجه اول آنکه مخاطب بخطاب در عالم ذر و
مکلف بجواب در آن عالم نبود مگر روح مجرد که قائم بود بذات خود بلا احتیاج بمجاری آلات
و اما متعلق گرفتن روح بذره در عالم ذر پس نبود مگر از برای آنکه آلت شود از برای
روح در سخن گفتن بر وجه حقیقه و قدرت پیدا کند بواسطه او بر جواب از سؤال
حق تعالی و شبهه نیست که ذره که در قاموس گفته صد عدد از آن نخل و منا بقدر
جو نخواهد شد فائده بر وجود او مترتب نخواهد شد در این آیه فتدبر وجه دوم
آنکه این توجیه موجب قول بقدم و ازلیة ارواح است و آن مخالف مذهب جمیع اهل
ملل است که قائلند بحدوث روح و بدن هر دو وجه سیم آنکه این قول مستلزم این است
اصل ابدان که ذره از ذرات است قدیم شد و ازلی و حادث متحول نشد در جزاء فضیلت
زوائد یکه قابل زیاده و نقصان است و اینهم باطل است و مخالف ادیان وجه چهارم آنکه
بنا بر این وجه از برای استدارة ذره نخواهد بود زیرا که ذره عبارت است از موجودی
بسیار خرد و ریزه و آنها مستدیر نیستند چنانکه می بینیم مگر آنکه مراد از استدارة معنی مجازی
مذکور شد نه معنی حقیقی وجه پنجم آنکه اندر ذرات مسئوله در عالم ذر بعد از آنکه در آنها قابلیت
خطاب حضرت و ثابت شد در آن مدت متمادیه غیر متناهیه که متخلف شدند بین الملائکه کاتب بودند
و تحصیل کمالات نمودند پس بکتابت آنها گواهی کاتبین شوند بلکه مهد و متعطل بودند تعطیل و جهت نداشتند
بقاء و استعداد آنها و قابلیة آنها از برای سؤال و جواب و خطاب و کتابت پس لازم می آید که از برای آنها
عدم و کمالات و نقصانات و جهالات باشد غیر متناهی و جهت آنکه چنین نیست وجه ششم آنکه آن ذرات بعد از
آنکه بواسطه تعلق روح بهر یک از آنها عالم و عارف و قابل توجه خطاب شدند باید بخاطر داشته
داشته باشند آن عهد و میثاق را که از ایشان گرفته شده در عالم ذر زیرا که گرفتن پیمان از برای این است که بر
نیاخود عنه محبت باشد و حجت بر وفق تذکر است و چگونه می شود که جمیع کثیر و جم غفیر از غفلت و قصوری
از برای امر حاضر شده باشند و بنا بر گذشته باشند و عهد بسته باشند و نهفته و ما وجود یک
هیچکدام از ایشان از آن مجلس چیزی در خاطر نداشته باشند و اگر بخاطر آن عهد و زمان موجب خواهش
و نسیان

و نسیان است گوئیم بلی آنانه با این مشابه چنانکه بحسب آیات و روایات امر آخرت بخواطر ایشان می آید بسیار از کارها
و حالات دنیویه خود حتی اینکه امر بهشت یا جهنم نمیگویند که ما یافتیم آنچه را که خدای ما وعده فرموده بود و
حقیت آن وعده ها معلوم شد آیا شما هم یافته اید حقیت وعده های خدا را در باره خود و هر گاه حاضر
باشد نسیان و فراموشی این قبیل از امور معظمه مرآنه باید جائز باشد که خدا تبعه تکلیف فرموده باشد
خلق را در زمان گذشته آنگاه میرانده باشد و پس از آن زنده کرده باشد آنها را از برای ثواب و عقاب و
حساب و مردم فراموش کرده باشند همه اینها را و این لازم باطل است زیرا که مستلزم عزاء بجهل و مستلزم صحت
مذهب تناسخیه است و بواسطه آنکه اعوز و ابعد و نزد آنها مذهب سخیف که ما میگوئیم این است که نفس ناطقه
که تعلق بابدان دارد هر گاه از بدن دیگر یا بدن اشقی یافته باشد لازم است که باره از احوال آن
بدن اول را که متعلق عنه است بخاطر داشته باشد زیرا که محل علم و تذکر آن جوهره نفس است که
باقی است بهمان طوریکه بوده است و تغییر در او راه نیافته و حال اینکه چنین نیست و اما آنکه بعضی
از صوفیه ادعا کنند از خاطر داشتن وقت لذت خطاب حضرت رب الارباب در عالم ذر در
گوشهای ایشان چنانکه صاحب عرائس اشاره بآن کرده بقول خود و قد کاشفه الله تعالی حیث
الخطاب بحالة فطرحهم فی هیجان حبه و سکنی ذالک فی کوامن اسرارهم فاذا سمعوه الیوم
سماعا تجدد لهم تلک الاحوال و الانزعاج الذی یظهر منهم تذکرا لما سلف لهم من العهد القدیم
پس آن حرف باطل است در نزد صاحبان ادیان بلکه این سخنها در نزد ایشان یکنوع از
هذیان است مانند ادعای دیگر ایشان که میگویند ما میشنویم در حین رقص صوت حضرت حق
و حور مقصورات فی الخیام را در بهشت و با آنها جماع میکنیم بنحو متعارف معهود و با بواسطه بعد از
ذکر و رقص و طرب چون بیهوش میشوند بعد از افاقه غسل جنابت میکنند انتهی مرحوم
وجه هفتم آنکه جدائی بدن هر انسانی غیر از آدم و حوا و عیسی از آن خلق میشود جان نطفه
است که بعقد و نقد ثابت شده اما دلیل نقلی مثل آیه شریفه و لقد خلقنا الانسان من
سلالة من طین ثم جعلناه نطفة فی قرار مکین و در آیه دیگر فلینظر الانسان مم خلق
خلق من ماء دافق و آیه دیگر اولم یر الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصیم مبین
و اما دلیل عقلی پس آنکه گفته اند هر نفس ابوین جمع میکند بقوه جاذبه جزء عدیمه
را آنگاه آنها را اخلاط میکند پس از آن جدا میکند از آنها بقوه مولده ماده منی را
و او را مستعد میکند از برای قبول قوه که از شأن اوست اعداد ماده و مهیا شدن

آن از برای آنکه انسان شود پس بهمان قوه متکون میشود صورة قوه حافظه مزاج که مانند
صورة معدنیه است پس از آن منی در رحم بتدریج ترقی میکند در مدارج کمال تا آنکه کمال لایق
و زیاده است بحسب استعداد آنکه در رحم کسب کند تا آنکه منعقد میشود از برای نفس کامله که صادر
میشود از آن علاوه بر حفظ ماده اعضای نباتیه که غذا را جذب میکند و حفاظ میکند تا آن ماده و
نمو میدهد ماده را پس ماده بترتیب آن نفس بدرجه کمال میرسد آنگاه آن صورت حاصله مصدر
شود از برای آن اعضای مختلفه و بهمین ترتیب نمو میکند تا آنکه منعقد میشود از برای قوه نفس کامله
از امور که صادر میشود از آن اعضای حیوانیه ایضا پس بدن تمام میشود و بسر حد کمال میرسد تا آنکه
استعداد بهم میرساند از برای قبول نفس ناطقه که آن مدبر عالم بدن است تا زمان حلول جسد و تا آنکه
بعد از آنکه ثابت شد که جسد بدن و مایه آن نطفه است بدلیل عقل و نقل پس معنی ندارد قول
باینکه جسد بدن ذره است و سوال از آن از جزاء فضلیه است بنتی و وجه هشتم آنکه آن ذرات که در
عالم ذر مسئول واقع شدند ازلی نبودند و سوال از انها هم در ازل نبوده بلکه سوال ما در وقت
تخمیر طینة آدم بود قبل از خلقت او از آن طینة و یا بعد از خلقت آن وقتیکه خداوند عالم
آنها را از پشت آدم بیرون آورد مانند ذرات که هست و چه حرکت میکردند چنانکه از اخبار و
روایات مسطوره در کافی معلوم میشود پس بنا بر این آنچه را که صاحب این قول گفته که مراد بطینة
ذره از آنیه مسئوله در ازل است و درست نیست و گویا که عالم ذر بر این قائل مشتبه شده و گمان کرده
که مراد بآن ازل است و این صحیح نیست چنانکه بهمین طریق فهم قول پنجم این است که مراد از طینة
باقیه در قبر آن صورة برزخیه است و گویا مراد از آن صورة نفس ناطقه ما غالب مثالی است یا مجرد
غالب مثالی مراد است و این قول با قول اول قریب المفاد است و اوست مجامل مذکوره بهمین دو توجیه است
که در اول و آخر ذکر شده و با وجود این ابهام در غایت بعد است و اظهر در نظر این است که مراد از
طینة باقیه آن جائی است که جزء غالب مرکبات عنصریه است چه که هر یک از اجسام از حیوانات و نباتات
و جمادات مرکبند از عناصر اربعه و غالب بر آنها آن جزء ارضی است که خاک باشد و بعد از انحلال
و فنا آنمرکب منحل میشود بچهار جزء و منقسم میشود هر یک از آن اجزاء بکره خود پس جزء نار بر آن
منقسم میشود بکره نار و جزء هوائی بکره هوا و جزء مائی بکره ماء و باقی میماند جزء غالب ارضی منقسم
بارض و بنا بر این معنی حدیث این میشود که جسد انسانی را که در قبر میگذارند منحل و متلاشی
و پراکنده میشود و هر یک از اجزاء آن بکره خود ملحق میشود و از اجزاء جبلیه و فضلیه آن

چیزی

چیزی باقی نمی ماند مگر طینة جبلیه ارضیه که جزء غالب از اجزاء کینه جبلیه است همان آن خاک است و آن
خاک باقی میماند در قبر بهیئة استدارة حقیقیه چه که خاک از اجزاء کره است و جزء کره کروی
خواهد بود و یا بمعنی مجازی است که بشقی از حالی بحالی و از شانی بشانی باشد فتدبر
تنبیه مفاد این خبر بتحقیق نظر رافع شبهه مشهوره آکل و ماکول است که جمعی از حکما در معاد
وارد آورده اند و تقریر شبهه این است که هرگاه انسانی انسان دیگر را بخورد و اجزاء بدن ماکول
اجزاء بدن آکل شود پس بنا بر این یا باید اجزاء ماکول عود نکند و مورد المطلوب یا آنکه عود میکند
در هر دو بدن و این محال است و یا آنکه عود میکند در یکی از آنها به تنهائی پس لازم میآید که از
برای آن دیگر بعاد نباشد و یا آنکه مستلزم ترجیح بلا مرجح و قبیح است مستلزم مطلوب است
که عدم اعاده جمیع ابدان باشد در معاد و تقریر دفع شبهه این است که معاد چنانکه علماء
کلام فرموده اند عبارت است از عود اجزاء جبلیه باقیه نه اجزاء فضلیه فانیه و این انسان
ماکولیکه جزء بدن انسان آکل شده از اجزاء جبلیه انسان خورنده نیست بلکه از اجزاء فضلیه
اوست پس واجب نیست اعاده اجزاء انسان ماکول در ضمن اجزاء بدن آکل و خورنده قطعا بلی
اگر آن اجزاء از اجزاء جبلیه ماکول باشد عود میکند در ماکول و الا فلا و بتقریر دیگر اجزاء بدن انسان
ماکول فضلیه است از برای انسان خورنده و در او عود نمیکند و جبلیه است نسبة بماکول که باید عود کند
در آن باشد و این محال و ممتنع نیست و بر فرض عدم اعاده اجزاء چه جبلیه و چه فضلیه ابدا
پس قول بنقاء طینتی که بدن از آن خلق شده در اول خلقه کفایت میکند در قول بمعاد
بنزد جماعتی و بهمین مطلب ناظر است کلام بعضی از اعلام که گفته ظاهر این است که اشتهار این
اخبار از ائمه اطهار وارد شده در دفع شبهه ملاحده در نفی معاد جسمانی اجزاء ضروریات دین است
وجود آن و کتاب و سنت و اخبار متواتره ناطق بآن است و منکر آن کافر است اجماعا و کشتن او
واجب است قطعا و شبهه ملاحده این است که میت و فسکه رمیم و پوسیده شد و یا اجزاء بدن
انسان یا حیوانی شد پس لکن نیست بعث و عود او در دو بدن و ایضا انسانی که فاعل خیر
و شر است در هر اندر بدن او تحلیل میرود و غذائیکه میخورد بدل ما یتحلل میشود حتی آنکه
در هیچ سالی از اجزاء سابق چیزی باقی نمی ماند پس چگونه هیچ اجزائی بلا عود میکند و
مبعوث میشود جواب شبهه این است که آن نطفه و مرتبه جبلیه که انسان از آن خلق شده

پوسیده و فانی و جزء بدن حیوانی یا انسانی دیگر می‌شود و مبعوث شدن انسان از میان طینت و تربت خواهد بود
و این امری است ممکن که مخبر صادق بآن خبر داده از جانب خدا پس واجب است اعتقاد باینکه خداوند
عالم قادر است که اجزاء اصلیه را اجزاء بدن انسان دیگر یا کلّ آن قرار ندهد بتخلیل و فاد است که اعداد با جان
اجزاء ذاتیه اصلیه خود عود دهد انتهی کلامه و حاصل مرام صاحب این کلام اینکه که مناط در اعاده
اصل و ماده است بهر معنی که باشد چه نطفه یا تربت یا بعضی ناطقه یا غیر اینها باشد از معانی مذکوره سابقه
پس بعد از آنکه اصل عود نمود و خدا اینهم جسد را خلق فرمود و بآن و مبعوث گردید آنرا اصدق مرکند معاد
بدنی جسمانی هر چند عود سایر اجزاء فضلیه و اصلیه حاصل نشود جامع اوراق گوید که محقق نامادکه هرگاه
شبهه مشهوره را بوجه مذکور تقریر نمایند پس شبهه نیست در اندفاع آن بوجه مزبور لکن ممکن است تقریر
شبهه بوجه دیگر که باین وجه مندفع نشود و آن تقریر این است که شما که میگوئید اصل آن تربت است و
چون بدن شخص فانی شود و اجزاء آن بتحلیل برود و باقی بماند مجرد تربت قبر و زائد شود سایر اجزاء
او پس شکی نیست در اینکه آن تربت اصل و ماده است که بدن آن شخص از آن آفریده شده پس هر
گاه فرض شود که همان تربت غذا از برای بدن انسان دیگر شود و همان غذا ماده نطفه که شخص
دیگر بآن متولد شود گردد پس شکی نیست در اینکه آن تربت اصل است نسبت ببدن شخص اول و ثانی هر
دو زیرا که در فرض مذکور هر دو نفر از همان تربت اصلیه خلق شده اند پس هرگاه آن شخص دویم بمیرد و
اجزاء بدنش فانی و پوسیده شود چیزی از او باقی نخواهد ماند مگر همان تربت و طینت اصلیه که از آن
آفریده شده و فرض این است که همین تربت بعینها اصل و ماده خلقت شخص اول نیز بوده است پس بنا
بر این شبهه فوت میگردد و لازم می‌آید که یکی از این دو شخص عود نکند و هو المطلوب و اگر گفته شود
که یک طینت در هر دو بدن عود خواهد کرد پس حق است و اگر در یکی عود کند پس دیگری بعینه عود
نکرده و جواب سابق دفع شبهه نمی‌کند باین تقریر و باید دانست که حکم مذکور در چهار مسطوره
که پوسیده شدن بدن باشد مخصوص بغیر انبیاء و ائمه معصومین است چنانکه صدوق ره
در من لا یحضره الفقیه ذکر کرده که فرموده اند که خدا اینهم حرام کرده است بر انبیاء و ائمه و
و گوشتهای بدن ما را بر کرمها که بخورند از آن چیزی را چنانکه در خبر نبوی مروی است از نوادر بعضی
که فرمود حیات و زندگی من از برای شما خیر است چنانکه مردن من هم خیر است از برای شما اصحاب عرض
کردند یا رسول الله چگونه می‌شود این مطلب فرمود اما حیوة من خیر است بواسطه آنکه خدا اینهم

فرموده

فرموده و ما کان الله لیعذبهم و انت فیهم و اما مفارقت کردن من از شما پس بجهة این است که عمل شما را
ملائکه عرض میکنند بمن در هر روز پس آنچه که از عمل حسنه و خیر است طلب زیادتی از آن میکنم از برای شما
و آنچه از اعمال قبیحه سیئه است استغفار میکنم از برای شما از آن اصحاب عرض کردند که تو بعد از موت
مرحوم میشوی یعنی اجزاء بدنت خاک میشود و موی شما و گوشت خدا اینهم گوشت ما را بر زمین حرام
کرده است که طعمه خود کند و نظیر این در حدیث مفصلی دیگر منقول است در کتاب مذکور بلکه از بعضی
از اخبار دیگر معلوم می‌شود اختصاص این حکم که نپوسیدن بدن باشد بخصوص حضرت خاتم الانبیاء
و اوصیاء آن جناب و در سایر انبیاء و اوصیاء ایشان جاری نیست مثل خبر نقل استخوانهای
آدم بنجف اشرف و نقل استخوانهای یوسف به بیت المقدس و ارض مقدسه فتح و تدبر
و لکن مقتضای بعضی از روایات و حکایات اینکه جسد طائفه از کفار ابدان ایشان را
نمی‌پوساند یکی آن انبیاء پادشاه عادل است مثل حکایت کاردان اشرفی و بلاد انوشیروان که مشهور
است و هم شهدائیکه در رکاب پیغمبر و امام شهید شده باشند و حکایت شاه اسماعیل در
حضور و نعش قزلباش بزید باجی معروف است و گویا دستمال و سر امام مرحوم زخم سر خورده است
و این از خصائص اوست بدیگر شهدا حتی الوقت این مرحمت نشد سرش بلکه امام در سر نعش
علی اکبر و عباس در جنازه رشه و این اثر دستمال بوده یا اثر دست معلوم است و همچنین حکایت
سلطان سلیم روم و نعش قزلباش بی مظاهر و دیدن بدن تر و تازه و فرمودن جسد اخفاء
البقعه از برای امثال حدیث نبوی و در بعضی تواریخ مسطور است و حکایت عبد الله بن حجاج
نیز شاهد است طائفه سیم علماء اعلام اند که ابدان ایشان هم نمی‌پوسد چنانکه جمعی قبل
قبر خود را بابو بره میکردند و دیدند بدنش عیب نکرده و هم در حمد نعش اکثر از علماء نقل
می‌کنند که بسیار دیده اند بدن بعد از مدتی سالم بوده

مظهر در بیان اشکال و رفع آن در حدیث معروف منقول از کافی از امام بن تعلق از ابی
جعفر که فرمود رسول الله فرموده شیء که مرا بمواجه بردند عرض کردم پروردگارا من چگونه است
حق بنده مؤمن در نزد تو فرمان آمد یا محمد هر کسیکه اهانت کند دوست و ولی از اولیاء
مرا پس بتحقیق که محاربت کرده است با من بمحاربه و من سریع‌ترم از هر چیزی در نصرت و یاری
اولیاء خود و هرگز تردد نکرده ام در امریکه من فاعل آنم مثل تردد کردن من در وفات بنده
مؤمن خودم که او مرگ را مکروه دارد و من ناخوشش و بدرد او را مکروه دارم و در این حدیث
دو اشکال و دو سؤال است اول آنکه منشأ تردد عدم علم بارجح و اصلح است و آن در حق
کسی است که جاهل باشد نه در باره خدا تعالی پس چگونه نسبت تردد بخود داده است در این حدیث
دوم آنکه مفاد این خبر این است که مؤمن مرگ را مکروه میدارد و خوشش نمی آید و حال
آنکه در مرگ لقاء رحمة پروردگار است پس از این امر لازم می آید که خدا تعالی نیز مکروه داشته باشد
لقاء مؤمن را زیرا که در خبر نبوی مرویست هر فرمود هر کس دوست دارد ملاقات خدا تعالی را
خدا هم دوست دارد لقاء او را و هر کس که مکروه دارد لقاء خدا را خدا تعالی نیز لقاء او را مکروه دارد
و این منافات دارد با مؤمن بودن بنده و جواب از سؤال اول بچند وجه داده اند یکی آنکه در
کلام مذکور اضمار است و تقدیر کلام این است که ما ترددت فی شیء کتردد کرده ام
دوم آنکه مراد این است که ما کرهت و لا اخترت یعنی کراهت من و اختیار نکردم چیزی را مثل اکراه
و اختیار میکه برای بنده مؤمن کرده ام و میکنم هنگام موت او چه که عادت جاریه شده تردد انسان در
در عمل آوردن چیزیکه مکروه است در نظر شخص محترم و چیزیکه او را بد می آید از آن و در عمل نکردن
آن و اما در باره دشمن پس با او بد میکنند بدون تردد پس با این جهت صحیح است تعبیر کردن از اکرام
و احترام دوست بتردد و از اذلال و احتقار دشمن بعدم تردد پس در این کلام استعاره تبعیه
است سیم آنکه مؤمن کاهش بلا میکند چیزی را که بواسطه دیدن آن از مرگ بدش می آید و آن را
مکروه میدارد پس خدا تعالی ظاهر میکند از برای او در حین احتضارش از الطاف و کرامات و
و بشارات آن قدر یکه کراهت مرگ از او برداشته میشود و مائل و راغب میگردد بر رفتن بسوی
جوار رحمت خدا پس کراهت او زائل و رغبتی از برای او بمردن حاصل میشود پس چه بسیار شبیه است
این معامله خدا با بنده مؤمن بمعامله کسیکه میخواهد بدوست خود الم برساند که بواسطه آن نفع

عظیم

عظیم باو عائد گردد مثل اینکه بدوست مریض خود میخواهد دوا بخوراند و تردد دارد در اینکه چگونه این
الم را بدو برساند و چنان کلام او را بدوا تلخ برنجاند و حین اینکه میداند که آن دوا تلخ او را
از حدیث مرض میرهاند پس میخواهد طوری شود که اذیت آن الم کمتر شود و باین جهت التماس میکند
و ذکر عنایات مینماید نسبت باین لذات جسمانیه که با المال از برای حاصل می شود و راحت
عظیمه که بواسطه نیز مرض برای او دست میدهد و اما جواب از سؤال دوم آنکه مرگ
نفس لقاء خدا نیست تا کراهت آن منافات با ایمان داشته باشد بلکه کراهت مرگ نسبت بالام
حاصله از مرگ است و این مستلزم کراهت ملاقات خدا تعالی نیست و این مطلب واضح است
و کاهی تقریر سؤال دوم باین قسم میشود که مفاد حدیث اول این است که مؤمن مرگ را خوش ندارد
و مفاد حدیث دوم این است که دوست دارد آن را زیرا که کسیکه لقاء خدا را دوست دارد نیست
مگر مؤمن پس چگونه جمع میشود میانه این دو خبر و جواب سؤال بر این تقدیر این است که کراهت
مرگ موقت بوقتی نیست چنانکه محبت لقاء پروردگار نیز چنین است پس ممکن است که حدیث اول
را با قبل احتضار حمل کنیم که هنوز مشاهده الطاف الهیه و منازل رفیعه عالیه و نعمتهای
کثیره غیر متناهیه مکروه و حدیث دوم را بحالت احتضار حمل نماییم که در آن حین مشاهده
الطاف الهیه میکند پس دوست میدارد مرگ را چنانکه غیر مؤمن در آن حین مکروه می
دارد لقاء خدا را بجهت دیدن چیزهائیکه بدش می آید از آنها پس مکروه میدارد مرگ را
و شاهد برای مطلب از جهات بیرون از شمار است در کتب آثار

مظهر در بیان احادیث و اخباریکه از رسول مختار و ائمه اخیار در باب بداء وارد شده است
از آن جمله خبر منصور است که فرمود ما بعث الله نبیا حتی یقر له بالبداء یعنی خداوند محمد صلعم پیغمبر
را برسالت مبعوث نفرمود تا اینکه اقرار کند از برای او ببداء یعنی بقضا و حکم محدث در هر
روزی از روزها بحسب مصالح بندگان که ظاهر شود در نزد ایشان و گویا اقرار کرفتن از انبیاء
ببداء از برای رد بر یهود بوده که گمان کردند که خداوند معبود فارغ است از امر و عقیده
ایشان آنستکه خداوند منان حکم فرموده در ازل از برای هر یک از اشیا بحسب مقتضیات
آنها پس تقدیر فرموده از برای هر چیز بمقتضای علم خود و در خبر دیگر از امام صادق ع جعفر
مرویست که فرمود ما بدا لله فی شیء کما بدا له فی اسماعیل یعنی هرگز بداء از برای خدا
نشد مثل آن بداء که در حق فرزند من اسمعیل حاصل شد که خدا بنعم او را هلاک نمود
قبل از من تا مردم بدانند که او امام نیست بعد از من و منقولست از شیخ ره در عده که فرموده
و اما بداء پس حقیقت آن در لغت بمعنی ظهورست چنانکه گویند بدا لی سور المدینة یعنی ظاهر شد قلعه
شهر و گاه استعمال میشود بداء در علم شدن بچیزی بعد از اینکه حاصل نبود پس هرگاه صفاتی و بنا داده
شود این لفظ بسوی خدا پس آن بر دو قسم است قسمی آنستکه اطلاق آن بر خدا جایز است و قسم دیگر غیر
جایز و قسم اول مفادش مفاد نسخ است بعینه و در این قسم اطلاق لفظ بداء مجاز و مبنی است بر
نوعی از توسع و بهمین معنی حمل میشود جمیع اخباریکه در باب بداء نسبت بخدا از حضرت صادق ع
رسیده است و اما بداء بمعنی دویم که حاصل شدن علم باشد بعد از اینکه حاصل نبود پس جایز نیست اطلاق
آن بر خدا و از علم الهدی ره نقل شده وجه دیگر که حاصلش این است یعنی باید ممکن است حمل بداء در حق خدا بر معنی حقیقی
آن بتقریب اینکه بداء لغة معنیش این است که ظاهر شد از برای او از امر چیزیکه ظاهر نبود از برایش و ظاهر شد از
برای او از نهی چیزیکه ظاهر نبود از برایش زیرا که قبل از وجود امر و نهی ظاهر و مدرک نیستند بلکه خدا امر و نهی
که در زمان منتقد خود امر نمود یا نهی فرمود اما وامیکه امر و نهی صادر نشده پس صحیح نیست آمر و ناهی بودن
او و تعلق بمکلف و علم بمأمور و ناهی بودنش مگر بعد از وجود امر و نهی و اخبار بکلی جواز یکی از دو وجه است در آیه
کریمه و لنبلونکم حتی نعلم المجاهدین منکم گفته شده که مراد این است که حتی نعلم جهاد کم موجود از زیرا که قبل از
وجود جهاد دانسته نمیشود که جهاد موجود شده و بعد از وجود دانسته میشود پس قول در بداء خدا بمعنی
اول محصل این کلام آنستکه صادق اعدل آمریه فعلا نمیشود مگر بعد از صدور امر چنانکه امر در جمیع مشتقات

مظهر بدا خبریکه در فقیه از امام محمد باقر منقول است که فرمود تلقین کنید مردگان خود را بپیغام مرگ
کلمه مبارکه لا اله الا الله را و ما تلقین میکنیم مردگان خود را بمحمد رسول الله و در فروع کافی نیز از امامین باقر
و صادق منقول است و در توجیه این حدیث دو وجه گفته اند یکی اینکه این ترغیب است از
برای مخاطبین و غیر آنها بتلقین کردن کسی اینکه در حین احتضار اند از اهل ولایت کلمه محمد رسول الله را و اطلاق
موت بر آنها از باب مجاز باشد زیرا که اقرار اهل ولایت بعد از تذکر مقتضی اقرار بتوحید هم هست
بدون عکس بلکه اقرار برسالت مستلزم است اقرار و تصدیق بما جاء به النبی اجمالا که از آنجمله است توحید و ولایت
پس اگر محتضر اقرار برسالت نماید و بمیرد هر آینه مؤمن مرده است سالم از ابلیس و جنود او از دنیا رفته است
بدون اینکه امر بکفرش نمایند یا تشکیک در دینش کنند و حاصل کلام این است که این سخن در
مقام توبیخ و انکار است بر کسی اینکه اقتصار میکنند در تلقین بمجرد لا اله الا الله در وقت ظهور
امارات مرگ و ترغیب است در تلقین کلمه محمد رسول الله بواسطه وجهیکه ذکر شد و واو در کلمه
و نحن حالیه است و همزه استفهام در کلمه انکم محذوف است یا استفهام است در صورت خبر و مراد
این است که محتضر مطلقا چه از خواص باشد یا از عوام محتاج است بتلقین رسالت از برای اینکه شیطان
و اعوان او بشک نیندازند او را در دین او که کافر بمیرد و اقرار بتوحید و امامت و رسالت نداشته باشد
پس معنی حدیث این است که بدرستیکه شما مرده ها را تنها لا اله الا الله تلقین میکنید و حمل اینکه ما تلقین
محمد رسول الله میکنیم پس کار شما خوب نیست بلکه لازم است شما اقتدا کنید و مرده ها را تلقین رسالت
کنید تا شیطان انها را شک نیندازد و در خبر است که شیطان در حین احتضار حاضر میشود و در طرف
یسار میت می نشیند و با او میگوید از این دین بیزاری بگو تا از این شدت نجات یابی و این شیطان
متمثل بصورت پدر و مراد و جد و اقارب میت میشود و میگوید از این مذهب
عدول کن زیرا که من باین مذهب مردم و الان در عذابم پس باین جهت تلقین و یاد آوردن عقاید
حقه لازم است و در تهذیب پس آنچه که در سنن وارد است که هر کس آخر کلامش لا اله الا الله باشد
داخل بهشت میشود مشروط است بشرطیکه امام رضا در حدیث سلسلة الذهب فرموده که اقرار
به پیغمبر و ائمه اثنی عشر از جمله انهاست که اینکه موجب بهشت باشد تا مشیت باین است و
بهمین وجه جمع میشود مابین اخبار مختلفه که بعضی بتلقین لا اله الا الله تنها دارد و بعضی محمد
رسول الله هم دارد و بعضی مشتمل بر تلقین ولایت ائمه هم هست و احد ره بعد وجه بهتر بسکه دارند
و این توجیه چنانکه مبنی خالی از تکلف و تعسف و ارتکاب خلاف ظاهر نیست قدر
توجیه دویم این است که هر یک از دو فقره جزء امر است در صورت جزء و مراد این است

که تلقین کنند شما اموات خود را بلا اله الا الله و اما پس تلقین میکنیم اموات خود را بکلمه لا اله
و رسول الله و شاید وجه شق این باشد که عقل مستقل است در توحید بدون اینکه محتاج باشد بر انتقال ارتباط
اجسام بعضی با بعضی بنا بر این پس ممکن نیست عاجز شدن خواص از توحید شیطان نمی تواند ایشان را بغفلت
بیندازد از توحید بخلاف اثبات نبوت زیرا که علم بنبوت و اثبات آن محتاج است بتنقل خلق اجسام و ارتباط بعضی
از آنها با بعضی پس استقلال عقل در نبوت بمثابه استقلال آن در توحید نیست پس نزاع در تلقین خواص در اعتقاد
برسالت نه بتوحید و اما عوام پس چون ممکن است بغفلت نه بهمت شیطان ایشان را از توحید نیز در حال احتضار
از آنجهت محتاج شد بتلقین و یاد آوردن توحید نیز و چون اموات ائمه از جمله خواص هستند محتاج بالفعل کلمه طیبه توحید نیستند
بود بلکه محتاج تلقین رسالت خواهند بود فقط چنانکه اموات دیگران که عوامند محتاج شدند هم بتلقین توحید و هم برسالت
و جواب مجموع شد بوجوه عدیده وجه اول آنکه خواص هرگاه محتاج بتلقین شهادتین نباشند بواسطه جواز
غفلت یا بتسلط شیطان بر اغفال ایشان عوام بطریق اولی محتاج خواهند بود و بتقریر دیگر انکار غفلت عوام
در سکرات از توحید یا باستقلال عقل در آن و اظهار آن در نظر عقل بدون توقف بر امر دیگر لازمه دارد و امکان
اغفال ایشان در حالت بطریق اولی از امر رسالت بجهت اینکه استقلال عقل در آن بمثابه توحید نیست و هر چند
هرگاه کلام امام امر باشد بصورت جزئیه هیچ نفرماید که شما عموم کان خود تلقین شهادتین هر چه
کنید مقام مردن بجهت کمال غفلت ایشان از هر دو نه تنها از توحید و ائمه اقتصار میکنم در تلقین اموات
خود بکلمه شهادت رسالت بجهت عدم حاجت ایشان بتوحید بواسطه عدم امکان غفلت ایشان از آن چنانکه
مجیب فهمیده وجه دویم آنکه اثبات نبوت و علم بصدق پیغمبر در دعوای نبوتش موقوف است بظهور
معجزه در دست او بخرق عادت نه بر خلق اجسام و ارتباط بعضی از آنها ببعض دیگر و معجزه پیغمبر ما
که اثبات پیغمبری او کرده یا میکند بسیار است از آنجمله قرآن است که در دست است و حق و انسی از
آوردن مثل آن عاجزند پس انهم محتاج بتنقل اجسام و ارتباط آنها بعضی ببعض نیست بطلان توقف
اکثر است مثل جاری شدن آب از انگشتان آنحضرت و سیر کردن جمع کثیر از طعام قلیل و امثال اینها و اما
علم به نبوت و ثبوت آن فی نفسه پس موقوف نیست بر آنها و وجه سیم آنکه این توجیه منافی است
با آنچه که در خبر دیگر وارد است که هیچکس نیست از بنی آدم مگر اینکه شیطان موکل میکند با او در حالت احتضار
از جنود و اعوان خود کسی را که او را امر بکفر نماید و دین خود او را بیک بندازند و آنها تا وقت
خروج روح مواظبت در تکفیر و تشکیک مختصر پس هرگاه حاضر شوید در محضر محتضر تلقین کنید باو
شهادتین را یا هم وجه چهارم آنکه مراد از اموات ائمه هرگاه آقا و عشیره و اهل قبیله خود شان باشد

پس

پس معلوم است که جمیع اهل قبیله آن بزرگواران از خواص نیستند که شیطان مسلط بر اضلال و اغفال ایشان
نباشد از توحید بلکه اکثر ایشان در زمان حضور ائمه هم عوام بودند بلکه بعضی از آنها از اهل معرفت و
ولایت هم نبودند چنانکه از تتبع در اخبار و تواریخ معلوم میشود و هرگاه مراد اهلبیت ایشان باشد بوجه
عموم یا خصوص اولاد صلبی ایشان باشد پس همین سخن نسبت بایشان هم گفته میشود زیرا که مراد کسی که
که شیطان بآنها سلطنت ندارد کسانی هستند که دین خود را از کتاب و سنت اخذ کرده اند بعقاید
خود را بر اهل تاطعه محکم نموده اند نحو یکه شیطان قادر بر تشکیک و تکفیر ایشان نیست و معلوم است
که هر یک از اهل بیت ائمه مابین صحابه بودند در عقاید خود دلیل بر این مطلب آنکه بسیاری از
اولاد ائمه در حین صحت و کمال استقامت عقل از دین خود خارج شدند و منازعه کردند با ائمه
حقه در امر امامت پس باید مراد از موتانا و حکم کسانی باشند که ائمه در حین احتضار بالفعل
ایشان حاضر شدند از اهل ولایت خواه از خواص بودند یا از عوام یا غیر ایشان چنانکه
مراد از موتاکم مطلق کسانی بودند که غیر ائمه در حین احتضار ایشان حاضر شدند چه خواص
زیرا که در حافظه و نسبت او در ملاقات کفایت کند پس مراد امام کلمه تعریف و توبیخ است بر
مخاطب یا بکلمه یا و بکلمه یا لیس محتضر حاضر شویم یا و شهادت برسالت تلقین میکنیم تا ایمن
شود از وسوسه و تشکیک و اضلال شیطان و شما مخالفت میکنید ما را در این کار که اقتصار میکنید
بر تلقین مجرد توحید بدون تلقین رسالت و حین اینکه اقرار بمجرد توحید بدون رسالت مفید آنها
نیست بلکه اسلام [illegible] حاصل نمی نیست و ثمری ندارد نه در دنیا و نه در آخرت و اما کلمه کو یا
مقصود امام از این کلام توبیخ و سرزنش است بر مخالفت و ترک متابعت ائمه مؤلف گوید
که ممکن است توجیه جزئی دیگر که در نظر اهل عرفان پسندیده آید و آن این است که مراد از موتانا
موتان از خود ائمه باشد نه اولاد و حفاد ایشان بتقریب اینکه آن بزرگواران چون در عبادت و
عبودیت کار را بنهایت رسانیده و باعلی درجه بندگی پیوستند که دست حدی از بندگان با آن
مقام نمیرسد پس شدند از مصادیق کلمه مبارکه العبودیة جوهرة کنهها الربوبیة و عبدی
اطعنی حتی اجعلک مثلی پس ایشان بواسطه عبودیت تامه رسیدند بجائی که کار ربوبیت از
ایشان ظاهر شد پس با همچنین تلقین توحید و ربوبیت بایشان لازم نبوده و تلقین رسالت
هم از باب تیمن و تبرک بوده یا اینکه شیطان را بر ایشان سلطنتی نیست و اگر بگوئید تلقین
بتوحید هم از باب تیمن و تبرک باشد گوئیم مقصود اشاره بوصول ایشان باین مقام است و اگر

مرحوم فیض رح گوید از جهت دیگر به متفق علیه بین اهل اسلام است ما یتقرب الی عبدی بشیء احب الی مما فرضته علیه
وما یزال یتقرب الی بالنوافل حتی احبه در بیان حدیث قدسی معروف که خداوند رؤف فرموده بدرستیکه بنده هرآینه تقرب میجوید بمن
بنوافل تا اینکه من او را دوست میدارم و چون من او را دوست بدارم میشوم گوش آن بنده که بآن نمی
شنود و چشم او که بآن می بیند و زبان او که بآن سخن میگوید و دست او که بآن کار می بندد پس اگر مرا بخواند
او را اجابت میکنم و اگر از من چیزی سؤال کند عطا میکنم بوجوه اکثر و از جهت این حدیث بچند وجه کرده اند
وجه اول از شیخ بهائی ره است و آن این است که وقتیکه بنده مرتکب نمانند شد الطاف الهیه شامل حال
او میشود بنحویکه نظر نمی کند مگر بچیزیکه رضا و خوشنودی خدا در آن است و نمی شنود مگر چیزی که موجب خوشنودی
خداست و تکلم نمی کند مگر بر رضای خدا و همچنین جمیع کارهایش رضای خداست وجه دوم آنکه کسی را که خدا
دوست دارد تا حد و معین و مؤید او میشود پس باین جهت جمیع اعضا و جوارح او ممد و معین او میشوند
در اعمال خیر وجه سیم هرگاه بنده نوافل را مواظبت کند نگه خداوند در نظر عزیز من شوم تا بدرجه چشم
و گوش و زبان و دست چنانکه او در نظر من عزیز و محبوب میشود چنانکه فاضل سرابی بفضل زبان
فرموده وان لم تکن عندی کسمعی وناظری فلا نظرت عینی ولا سمعت اذنی وجه چهارم
اینکه من در نزد بنده غافل گذار و کارهای او حاضرم چنانکه اعضا و جوارح عزیزه او در
فرمان اویند و نزدیک باو هستند وجه پنجم آنکه بنده عارف وقتیکه در مقام موفق بدرجه
کمال برسد آنگاه در میانه او و میانه خدا جدا حاصل میشود و اینجا آخر موافق
طریقه صوفیه است که آن را ولیت قرار داده اند از برای مذاق خود که بعضی میگویند لیس فی جبتی سوی الله
و بایزید بسطامی گفته اشرقت من ربی اشراق الحیة من جلدها فاذا انا هو و نجات از خرافات
و مزخرفاتیکه بدایه مذهب حکم میکند بعضی از آنها و تحقیق در توجیه حدیث این است که این جزء
اشاره است بمراتب کمالات نفس که مرتبه علیای آن وصول و رسیدن بمقام قرب الهی است
بنحویکه غیر خدا چیزی نبیند پس گویا خدا شده چشم و گوش و زبان و دست اوست و بعد از این
متعرض توجیه حدیث شدیم در مجمع البحرین در ماده حبب متعرض است

وفی تعلیقه علی عبد الرزاق

هظهر در حدیث نبوی است که فرمود اطلعت فی الجنة فرأیت اکثر اهلها البلهاء واطلعت فی
اهل النار فرأیت اکثر اهلها النساء و در روایت دیگر وارد است که اکثر اهل بهشت ابلهان
و دیوانه گانند و زنان و این دو روایت بحسب ظاهر متنافی و متناقضند و لکن ممکن است جمع
میان آنها بچند وجه اول آنکه مراد از اکثر اهل جنت نسبت بکسانیکه از عبادات و اعمال
خیر خود قصد بهشت و رغبت بآن دارند در زنان و اما مؤمنان و بندگان خالص خدا
پس مطلب مقصود در از عبادت ندارند مگر رضای حق و پروردگار و در ایشان آتش غضب خداوند
جبار چنانکه خدا تعالی بعد از فراغ از ذکر درجات بهشت فرموده و رضوان من الله اکبر پس بهشت
حقیقی مغفرت است و اولی بهشت صورت ظاهر است و بهمین معنی حدیث شده خبریکه در باب فضیلت
سلمان رسیده که اشتیاق سلمان بهشت بسوی سلمان زیادتر است از شوق سلمان بسوی بهشت وجه دوم
وجه دوم آنکه تصرف در لفظ نسا شود بحمل آن بر معنی مجازی که مراد از نسا نه ضعف زنان باشد
بلکه زن صفتان است پس مراد از حدیث اول این است اکثر اهل نار کسانی هستند که بوظیفه مردی
عمل نکردند خواه از ضعف رجولیت باشند یا نسوان یعنی کسانیکه میل آن بقوه غضبیه و شهویه بیشتر باشد
بطوریکه ملکه اخلاق رذیله و اعمال سیئه نتیجه از آن ایشان حاصل شود و باک از معصیت نداشته باشند
زیرا که مقتضای رجولیت و مردانگی میل بمقتضای قوه عقلیه و تحصیل ملکه کمالات نفسانیه و عبادات
و ارتقا بدرجات عالیات است و از آنجمله قسم اول حقیقه انوثیه محضه است و قسم ثانی رجولیت
حقیقیه خالصه است و مابین اینها مراتب کثیره متشتته است که بعضی ملحق بقسم اول و برخی از آنها
از ملحقات قسم ثانی است و این وجه بدیهی است ولی خلاف ظاهر خبر است وجه سیم که بنظر فاتر فکر
فاتر این بنده عاجز میرسد آنستکه بیشتر بودن زنان در جنان و نیران ممکن است بدون تنافی و
تعارضی و معلوم است که عدد زنان در دنیا بیشتر است از مردان و همچنان پس بنا بر این اکثر اهل
جنت و نار زنان است نسبت بمرد که عدد آنها کمتر از زنان است بلی اگر اکثریت زنان بهشت نسبت مراد
بزنان جهنم باشد و بالعکس در این صورت بین الخبرین تنافی و تهافت خواهد شد و گویا این مقصود
نیست وجه چهارم که در نظر احقر جلوه کرده و آن این است که مراد از روایت چهارم آنستکه اکثر کسانیکه
در آتش نمانند موصوفند باینکه از نسوانند بر سبیل تعیین و اما کسانیکه در بهشت اند پس یکی از اوصاف
اربعه موصوفند که بلاهت و جنون و انوثیه و صباوت باشد نظر بمنع خلو پس جزء ثانی زنان معنی
دلالت نمی کند بر اکثریت زنان در جنان نسبت بآنها بلکه در نیران تا منافی با روایت اولی باشد و قدر
وجه پنجم که بنظر می آید آنستکه مراد از زن که در حدیث اول است زنانی هستند که صاحب حیله و مکر و مکرند
بقرینه مقابله آنها با بلهاء و مراد از زنان در حدیث دویم زنان ضعیف العقل اند بقرینه مقابله

مراد از ابلهان در حدیث دویم

وجه ششم که بعضی از معاصرین جهت داده این است مراد از بودن کثرت زنان در آتش رفتن ایشان است به
آتش نه بر وجه دوام و خلود بواسطه عصیان ایشان زیرا که مؤمن و مؤمنه بواسطه گناه بجهنم میروند اما
مخلد نمی شوند و مراد از حدیث دویم استقرار ایشان است در بهشت پس مقتضای جمع بین الخبرین این است
که زنها اکثر ایشان بجهنم میروند و بعد از زمانی بیرون می آیند و بهشت میروند بواسطه ایمان ایشان زیرا که
مجرد معصیت موجب حرمان از جنان و خلود در نیران نمی شود و این وجه نهایت ضعف است
زیرا که زنان مؤمنات نسبت بکافرات کمتر از موی سفید است که در گاو سیاه است و باین ملاحظه این
توجیه بسیار بعید است کما لا یخفی مظهری در بیان حدیث منقول از عیون و الامالی صدوق ره از
حضرت صادق ع از علی ع فرمود عقول النساء فی جمالهن و جمال النساء فی عقولهن الحدیث
و توجیه این خبر بچند وجه است یکی آنکه چون مطلوب از طایفه نسوان جهت است نه عقل زیرا که
عقل زنان ناقص است پس سزاوار این است که از زنان کسی جز مقتضیات جمال نخواهد چه که اگر
کسی از ایشان چیزی از مقتضیات عقل خواهد مثل تدبیر و حکمت نخواهد یافت دویم آنکه
عقل زنان وابسته بحسن و جمال ایشان است پس هر زنیکه اجمل است عقلش زیاده
از آنکه جمال دارد عقل دارد و چون پیر گردد عقلش زایل می شود بر خلاف
مرد که هر چه بزرگتر شود عقلش زیادتر می شود و این وجه بسیار بعید است
سیم آنکه زنان عقل خود را صرف میکنند در تحصیل جمال هر چند بعوارض و امور
خارجیه باشد مثل زینت کردن بحلی و حلل و سرمه کشیدن و نحو اینها بخلاف مردان
که عقل و همت ایشان مصروف بتحصیل مقتضیات کمال است پس جمال ایشان در
تکمیل عقل ایشان است چهارم آنکه عقلهای زنان مخفی و پنهان است در جنب جمال ایشان
زیرا که مطلوب از ایشان جمال است در نظر مردان نه عقل چه که عقول ایشان بواسطه نقصان
ظاهر نمی شود از برای دیگران بخلاف مردان که امر در ایشان بعکس است پنجم آنکه این خبر از قبیل
استفهام انکاری است و مقصود این است که عقل زنان تنها در جمال ایشان نیست بلکه باید علاوه
بر آن دین و صلاح نیز داشته باشند چنانکه در مردان نیز مجرد وجود عقل کافی نیست بلکه باید
علاوه بر آن تحصیل مقتضیات عقل نیز نمایند از تحصیل علوم و عبادتها ششم آنکه زنان
جمیله نفوس بایشان مایل و راغب است هر چند ناقص العقل باشند بخلاف غیر جمیله که طباع از
ایشان

ایشان متنفر است هر چند عاقله باشند هفتم آنکه مراد این است که جمال ظاهری در زنان بیشتر
از مردان است و جمال ایشان بمنزله عقل است در مردان چنانکه عقل بواسطه کثرت ظهورش
در مردان بمنزله جمال است در زنان پس گویا مفاد حدیث این است که خدا بیشتر جمال را بزنان داده
در عوض عقل که بمردان عطا فرموده و بالعکس و وجوه مذکوره ممکن است راجع بعضی از آنها
ببعضی کما لا یخفی مظهری در بیان حدیث نبوی معروف فاطمة خیر نساء امتی الا ما
ولدته مریم و این از چند معضله است و وجه اشکالش از جهت استثناست و ممکن است توجیه آن
بوجوه عدیده یکی آنکه کلمه الا و ولدته هر دو تشدید باشد و مراد این باشد که فاطمه بهترین زنان
امت من است مگر آن زنیکه مریم تولید کرده یعنی زایلنده است او را و بعبارة اخری مریم قابله
او بوده است و چون زنی در مریم قابله او باشد در دنیا نیست پس استثنا نیز ممکن نیست و حدیث
از قبیل تعلیق بمحال خواهد بود نظیر حتی یلج الجمل فی سم الخیاط وجه دویم آنکه هر دو کلمه مشدد
باشد و مراد این باشد که فاطمه بهترین زنان امت من است مع عیبی در او نیست مگر از جهت
اینکه مریم او را تولید کرده پس این اشاره است باینکه استثنا از دوام عموم مگر بجهت تنقیص
مطلوب است از باب تعلیق بمحال نظیر قول شاعر ولا عیب فیهم غیر ان سیوفهم بهن فلول
من قراع الکتائب سیم آنکه هر دو کلمه بتشدید خوانده شود و مراد از کلمه الا عاطفه باشد و معنی این باشد
که فاطمه بهترین زنان امت من است و بهترین زنانی است که مریم قابله ایشان است اگر چه در مع عصر
چنین کسی نبوده یا آنکه مراد حضرت امام حسین است که مریم قابله او بوده است و خود سید الشهداء
تصریح فرموده در بعضی از کلماتیکه در مقام تسلیه خواهرش زینب ع فرموده که مادرم فاطمه
بهتر از من بوده است چهارم آنکه هر دو کلمه بتشدید قرائت شود و الا بمعنی حتی باشد پس
معنی این است که فاطمه بهترین زنان این امت است حتی آن زن که مریم او را زاینده و ضمیر مذکر
باعتبار لفظ موصول است چنانکه شایع و متعارف است و تاکید هم صحیح است هر چند ورود
و مصداق در خارج نباشد برایش وجه پنجم آنکه هر دو کلمه مشدده باشند و استثنو کلمه الا
مرکب باشد از ان و لا و ما نیز نافیه باشد و معنی این است که اگر فاطمه بهترین زنان
نبود مریم او را قابله نمی شد و تولید نمیکرد پس تولید مریم مسبب از خیریت است
ششم آنکه کلمه الا و ولدته مشدد باشد اما همزه الا مفتوح خوانده شود و بمعنی

بمعنی بلا یا اینکه همزه اش منقلب از ها باشد پس بنا بر این مراد انکار و توبیخ و اثبات
تولید مریم است آن محذوره لکن این توجیه مستلزم تاویل در کلام و یا اضمار در مقام است
زیرا که انکار متوجه است بتولید ظاهرا بنا بانکه کلمه ما موصوله باشد کما لا یخفی هفتم آنکه کلمه
الا مشدد و ولدته مخفف قرائت شود و مراد توبیخ باشد بتقریب مذکور و عرض اثبات
این باشد که والده فاطمه مریم است بجهت تنزیل خدیجه منزله مریم از جهت زهد و تقوی
هشتم آنکه هر دو کلمه مشدد باشد و همزه الا مفتوح و کلمه ما هم نافیه باشد و نفی در نفی موجب
اثبات باشد و عرض اثبات تولید باشد و هو المطلوب نهم مثل هشتم است مگر در ولدته را
بتخفیف است نه تشدید و بنا بر این مراد اثبات منزله مریم است از برای خدیجه کبری بتقریب مذکور که
بگوییم نفی در نفی موجب اثبات است دهم آنکه کلمه الا مخفف و ولدته مشدد باشد و کلمه ما موصوله
باشد و الا از برای تنبیه باشد و مقصود تنبیه باشد بر اینکه فاطمه فاطمه مریم بوده است و لکن این
توجیه مستلزم استعمال ما موصوله است در ذوی العقول و آنهم در استعمال اکثر است شایع است کما لا یخفی
یازدهم مانند دهم است مگر در کلمه ما که نافیه باید گرفت نه موصوله و مراد این است که فاطمه
مریم بوده بالاتر از مریم بود که حوا باشد و دوازدهم نیز مثل دهم است لکن ما موصوله و الا از برای
توبیخ بر انکار است مانند قول شاعر الا طعان الفرسان عادیة الا تجشوکم حول آبائیر ۱۳
آنکه هر دو کلمه را مخفف بدانیم و کلمه ما موصوله باشد و مقصود تنبیه بر این باشد که والده فاطمه
بمنزله مریم است و این وجه هم مثل بعض وجوه سابقه مستلزم استعمال کلمه ما در ذوی العقول است
چهاردهم مانند سیزدهم است مگر در اینکه کلمه ما را باید نافیه گرفت که مقصود این می شود
والده فاطمه مریم نیست خدیجه است که افضل از مریم است پانزدهم مثل صورت سابقه است مگر اینکه
کلمه الا را باید از برای انکار و توبیخ گرفت و گفت نفی در نفی موجب اثبات است و مقصود اثبات
بودن خدیجه کبری است بمنزله مریم شانزدهم مانند نهم سابق است الا آنکه کلمه ما را باید نافیه گرفت
بشارة بانکه والده فاطمه تنها مریم نیست بلکه مریم و آسیه و حوا و غیر اینها است هفدهم آنکه
کلمه الا را بتشدید بخوانیم و ولدته را بتخفیف الا را بمعنی لکن بگیریم از برای استدراک و معنی این
باشد

باشد که لکن نیست والده فاطمه مریم و سر این استدراک این است که چون مریم ستیده نساء خود بوده
قبل از فاطمه و فاطمه ستیده زنان جمیع عالم بود و اثبات سیادت بر آن محذوره موهم آن بود که آن
محذوره از سید مریم باشد پس استدراک از برای رفع این توهم است هیجدهم مثل صورت سابقه است در
قرائت و لکن مراد از ما موصوله عیسی است مجازا و این اشاره است بانکه استثنا لکن نیست مگر بر وجه
انقطاع پس گویا از قید اشاره باستثنا است چنانکه بعضی از وجوه مذکوره نیز چنین بوده
نوزدهم نیز در قرائت مانند صورت گذشته است لکن کلمه الا مرکب از ان و لا است و مراد این است
که اگر چنین باشد هر آینه مادر او مریم زنان خود نخواهد بود ببینم نیز مثل سابق است در
قرائت لکن کلمه الا بمعنی واو است و ما موصوله کنایه از عیسی است و مراد این است که فاطمه بهترین
زنان امت و بهتر از عیسی بن مریم است پس بنا بر این حدیث دلالت کند بر افضلیت فاطمه
از جمیع مردان بطریق اولی زیرا که عیسی بهتر از همه مردم بوده بلا شبهه پس بهتر از او بهتر از همه است
بیستم نیز مثل این صورت است و لکن کلمه ما نافیه است و مراد این است که فاطمه بهترین زنان
امت است با اینکه مریم او را نزاییده است

حضرت در بیان خبر موصوف معتبر که مشتمل است بر این کلمه طیبه منقوله از پیغمبر که فرموده اند
حبب الی من دنیاکم ثلث الطیب والنساء وقرة عینی فی الصلوة الخ و این حدیث مبارک متضمن است
نکته های چند را که بتأمل و فکر معلوم میشود از آنجمله آنکه از کلمه حبب مستفاد که بصیغه فعل ماضی مجهول
است معلوم میشود که دوستی این امور ثلثه نه از بابت مشتهیات نفس و میل قلب بدنیاست بلکه
بلکه این محبت امریست مجعول از جانب خدا و اگر چنین نباشد باید حب بفرماید یعنی من دوست
میدارم و اگر کسی بگوید که محبت امر قلبی و میل قلب است که مقهور است و اختیار را در او مدخلی نیست مطلقاً
گوییم نه چنین است چه که محبت کار اختیاری هم میشود چه بحسب حدوث که از روی ترتیب مقدمات اختیاریه
حاصل شود و چه بحسب بقا که ممکن است ازاله آن بحسب ریاضات و ابداً موانع چنانکه ممکن است اتفاق
نکته دویم در تعبیر کلمه الی است که لی تعبیر فرموده و کلمه الی تعبیر شاره باین است که این محبت و میل نواز
برای جلب نفع و تیسیر فایده راجعه بوجود مبارک آنحضرت باشد چنانکه از لام جاره در مثل این
مقامات استشمام میشود و محتمل است که کلمه الی در این عبارت بمعنی مع باشد که معنی این میشود
وارد داده شده ما بوجود من و بنوت من محبت این سه امر از امور دنیویه شما و حاصلش این است
که لازم وجود من این است محبوبیت جمیع چیزهائیکه در دنیاست مترتب بر وجود من باشد ولکن حکمت
و مصلحت الهیه اقتضا نموده خلق محبت در نوع انسان نسبت باین سه امر بر وجود من و ممکن است
که کلمه الی بمعنی لام باشد نظیر آیه کریمه والامر الیک و معنی این باشد که خدا نیتو خلق فرموده محبت این
سه چیز را در دلهای مردم از برای وجود من که حکمت خلقت محبت انها راجع بوجود مبارک آنجناب است
و جهتی دارد که الی بمعنی فی باشد یعنی خلق شده در نفس و ذات من محبت این اشیا و هو الاظهر
شود که الی بمعنی عند باشد یعنی حبب عندی کما فی الشعر ام لا سبیل الی الشباب ذکره اشهی الی من الرحیق
السلسل نکته سیم در کلمه من جاره است که چند جهتی دارد اول تبیین باین معنی که محبوب نزد من
سه چیز است که آنها از جنس دنیا هستند دویم تعلیل یعنی حبب محبت انها در من بعلت دنیا شما
است و انتظام امورات شما سیم آنکه بمعنی فی باشد مثل آیه اذا نودی للصلوة من یوم
الجمعة و اما جهتی تبعیض وجهی ندارد زیرا که شرط آن قیام کلمه بعض است در مقام من
و در اینجا

و در اینجا این وضع صحیح نیست کما لا یخفی و جهتی معانی دیگر ما بعید است یا فاسد کما لا یخفی علی المتدبر
التأمل نکته چهارم در کلمه دنیاست و معنی متبادر از آن در اذهان عوام همین است که ظاهر
است ولکن دنیا حقیقة عبارة است از بعد متخلل بین الوصلتین و گاه گفته میشود که
دنیا عبارة است از ما سوی الله و کیفما کان پس وجه محبت پیغمبر بدنیا با اینکه خود فرموده
حب الدنیا رأس کل خطیئة شاید این باشد که محبت دنیا تارة بعنوان ذات و نفس آن
است و این قبیح و مذموم است و تارة آخر بعنوان عزیزه و توصل بآخرت است و این ممدوح
و مستحسن است چنانکه فرموده الدنیا مزرعة الآخرة او متجر لاولیائه و محتمل است که مراد
از دنیا امور دنیه نیست باشد و معنی این باشد که حبب الی من الامور الدنیه فی نظرکم ثلث و فهم
نکته پنجم در سر اضافه دنیا بمن طیبین و آن شاید این باشد که چون دنیا نوع تعلقی به
من طیبها داشته و میچ ارتباط بمتکلم نداشته پس در این عبارة اشاره است بعدم تعلق
قلب مبارک پیغمبر بامور دنیویه دنیه فانیه و این خطاب هر چند بحسب ظاهر مخصوص مشافهین
است لکن حسن عالمین هم مثل حسن حاضرین است زیرا که حب دنیا جبلی مردم است پس همه شریکند
در خطاب نکته ششم در کلمه ثلث و سر اختیار این عدد خاص است و بیان آن بچند وجه
ممکن است یکی آنکه اشاره باشد بآنکه هر چیزی در عالم سه مرتبه دارد اعلی و ادنی و وسط
دویم آنکه اشاره باشد بآنکه خصوص محبت سه درجه دارد پس بازاء هر یک از مراتب محبت یکی
از امور مذکوره را فرموده بجهة تطابق بین کم و کیف فتدبر سیم وجهی است که بعضی از عرفاء
گفته اند و او این است که روح محمدی اکمل ارواح نوع بشر است پس او اول دلیل است بر
وجود پروردگار زیرا که مربوب مظهر رب است پس کمالات ذات اقدس باری ظاهر
شود مگر بوجود مبارک احمدی زیرا که آنجناب صورتا و معنی باو جوامع الکلم آنچنانکه آنها بنده
امهات حقایق الهیه و مهمات کونیه که جامع جمیع جزئیات آنهاست پس وجود آنجناب
اول دلیل است بر اسم اعظم الهی پس با بنوسطه وجود مبارکش شباهت میرساند بدلیل در
اینکه مشتمل بر سه امر است صغر و اکبر و حد وسط پس این مناسبت در باب محبتی که صدر وجود

است پیغمبر محمود فرمود این کلمه مبارکه را ولکن این وجه خلاف ظاهر حدیث است کما لا یخفی
نکته هفتم در وجه تأنیث معدود است زیرا که تذکیر ثلث دلالت میکند بر تأنیث معدود چنانکه
گفته اند فی ثلث وسبعة بعده وذکر انث بعکس ما اشتهر او وجه تأنیث شاید از باب تغلیب
باشد چه که نساء وصلوة مؤنثند و تأنیث آنها غلبه کرده بر تذکیر طیب لقا عده کثیره و شاید
از بابت اشاره بدنائت وخساسة معدود باشد چه که مرتبه انوثیه نیز است نزد از مرتبه
رجولیه است ولکن بعضی از عرفا فرموده که عادة عرب بر این جاری شده که در مقام تغلیب مذکر را بر مؤنث
غلبه میدهند هر چند مؤنث بیشتر باشد عدداً پس میگویند الفواطم ورد حرجوا وحرجن نمی گویند هر چند
مذکر یکی و مؤنث متعدد باشد فراعی النبی المعنی الذی قصده فی الحبیب الیه ما لم یکن لو شرحبه فعله
الیه ما لم یکن یعلم وکان فضف الله علیه عظیما فغلب التأنیث علی التذکیر بقوله ثلث بغیرها فاعلمه
بالحقایق وما شد رعایة للحقوق انتهی کلامه وبعضی در شرح این کلام گفته اند که لفظ قصده جایز است
که مبنی از برای مفعول یعنی بصیغه فعل مجهول خوانده شود یعنی مراعات فرمود پیغمبر در این تغلیب معنائی
را که خدا اتیم قصد کرده بالقاء محبة آن در قلب رسول و قول آنجناب حبب الی مؤکد این مطلب است و جایز
است که قصد را مبنی از برای مفعول و معلوم بخوانیم یعنی مراعاة فرمود پیغمبر آن معنائی را که خودش قصد فرموده
بود او را بانی تغلیب در حبب بصورت خودش ما دامیکه نبود حبب این معنی از برای نفس خودش بلکه اختیار و
ایثار این امور از برای خدا بود که انها را دوست داشت بدوست خدا پس ضمیر به از برای تغلیب است
و جار مجرور که به باشد متعلق است براعی و ضمیر صله محذوف است و تقدیر این است که قصده به
و ضمیر الیه راجع به نبی و کلمه ما از برای مدة است و ضمیر حبه از برای معنی است و اضافه بصورت مفعول
است و جایز است که ضمیر حبه راجع به نبی پس اضافه بصورت فاعل خواهد بود و معنی این است که ما دامیکه
حب پیغمبر این سه امر را مؤثر نبود از برای نفس خود پس تعلیم کرد خدا پیغمبر خود را چیزی را که
نمیدانست و بود فضل خدا بر آن جناب عظیم یعنی تعلیم فرمود باو معنی موجب محبة زنان را و بجهة این
غلبه داد آنجناب تأنیث را بر تذکیر و اگر تعلیم خدائی نبود هر آینه جاری میشد بر زبان آن بزرگوار
همان نحوی که عادة عرب بر آن جاری شده بود تا اینجا کلام شارح تمام شد و تأمل در آن معلوم
میشود که این کلام از جهات عدیده ضعیف است متناً و شرحاً پس تأمل کن در آن حق تأمل

نکته

نکته هشتم در بیان سر تخصیص نسائی و اختیار آن از میان سائر اشیا که وجوه از برای این
اختصاص محتمل است یکی آنکه زنان چون از استخوان پهلوی آدم خلق شده اند پس آنها مانند جزء اند
از برای مردان پس میل و محبة مرد بسوی زن از باب میل کل است بجزء خود دوم آنکه عشق و محبة زنان
از مجازات و حسن طرق است بسوی حقیقت بواسطه آنکه ظهور صنعت خدائی در آنها زیادتر از
سائر معشوقها و محبوبها که فرزندان آدمند سیم آنکه طبیعة زنان اقرب است بقبول ایمان از مردان
نظر بعدم میل مفرط ایشان بریاسات مانند مردان و باینجهة است که در جهاد ماضیه وارد شده
که اکثر اهل بهشت زنانند چهارم آنکه تزویج زنان موجب شکستن شهوات و ترک بسیار از سیئات
است چنانکه محکی است پنجم زنان علتهای معده اند از برای بقاء امتان پیغمبر که اگر آنها نباشند
هر آینه از برای مردان عیش و معاش نخواهد بود ششم احتمالی است که بعضی داده اند که مراد
از نساء لفظ نساء نسیان و فراموشی است و مقصود این است که نسیان محبوب من است هر
چند نسیان در حق آنجناب ممکن نیست ولکن محبوبیة شیء غیر وجود و امکان آن شیء است و
وجه محبوبیة نسیان آن است که فراموشی موجب انصراف ذهن از مکاره میشود و ما اینکه
مراد این است که من خوشی دارم بودن نسیان را در میان امتان خود تا بواسطه آنکه از
فراموشی غلبه مفاسد دفع میشود و این وجه بسیار بعید و خلاف ظاهر لفظ است هفتم
آنکه مراد از نساء زنان معهوده باشند که آسیه و مریم و نحو آنها باشند نه جنس زنان
و این وجه هم بسیار بعید است نکته نهم در بیان حکمة محبة طیب و ذکر آن بعد از نساء و در آن
نیز وجوه محتمل است یکی آنکه در طیب زنان بوی خوشی در روائح تکوین اهل عالم است زیرا که از برای زنان
مرتبه امومة و مادری که بواسطه آن اولاد موجود میشود و یک نکته آن گفته اند که شمام وجود
اولاد از مادران میباشد و اولاد ثمره فؤاد و ریاحین پدرند و بعضی آنها بهترین بوهاست از
برای پدر فلذا طیب را بعد از نساء ذکر فرمود و از اینجاست که گفته اند اطیب الطیب
عناق الحبیب و چون حضرت ختمی مآب را خداوند رب الارباب بالاصالة بنده و عبد
خود قرار داده و آنجناب هم باین واسطه مرکز سر بلند نگردیده و در ساحت عزت حضرت
رب العزة بلکه همیشه در مقام عبودیة با نهایت ذلت و خشوع مشغول سجود و رکوع از برای
سید و مولای خود بوده و در حین قیام نیز همیشه سر خجلت و انفعال در پیش داشت

تا اینکه خدا یتعم تکوین کرد و خلق فرمود از وجود مبارک او آنچه را که تکوین نمود و ایجاد کرد از
روح مبارک او جمیع ارواح را و مظاهر آنها را چنانکه در خبر است که خدا یتعم زمانیکه عقل را
خلق فرمود با و خطاب نمود که اقبل عقل اقبل کرد پس فرمان رسید او را اطاعه کرد و در مرکز دائره
پس خطاب رسید که بعزت و جلال خودم که بسبب تو میگیرم و عطا میکنم و بواسطه تو ثواب میدهم و عقاب
میکنم الا و بهمین مطلب اشاره است حدیث نبوی که فرمود اول ما خلق الله نوری پس با نجهت خدا
عالم با نجناب را رتبه فاعلیه عطا فرمود باینکه او را خلیفه از برای عالم قرار داد که تصرف در
عالم وجود نماید و هر یک از اهل عالم را کمالی لائق بحسب او عطا نماید و لما کان کلامه فی عالم الاعراف
الی هی الاعراف الطیبة مجیب الیه الطیب فلذلک جعله بعد انتهی کلام الغایت جامع اوراق
گوید که وجه مذکور کلام عرفانی است و تصحیح آن محتاج بتوجیه و توضیح است و آنچه بنظر میرسد این است
که استعمی طیب موجب تفریح دماغ است و تفریح هموم و غموم میکند و این معنی باعث دفع ملال و کسالت
و آمدن بحالت و قوت از برای عبادت است و با نجهت محبوب آن حضرت است و محبت است که وجه محبوبیت
طیب این است که چون جناب مختص بآن است بمقتضای بشریت محشور با ناس و مامور بتهانس با مردم بود
فلذا ناچار بود از استعمال بوی خوش تا اینکه ظاهرش مانند باطنش مقطر و مطیب باشد زیرا که طیب باطنی
ادراک و تنشم آن موقوف بود بدماغ صحیح باطنی و آن در کمتر کسی یافت میشود و عامه خلق را از آن
بهره نیست و وجه دیگر نیز بنظر میرسد که خالی از قوت نیست و آن این است که او را عاطفه
ندانیم بلکه بمعنی مع باشد و مراد از ثلث مجموع من حیث المجموع باشد و معنی حدیث بنا بر این آنکه
محبوب حبیب خدا زنانی هستند که استعمال طیب کنند و نماز بخوانند نه مطلق زنان کشفیات تارکات
صلوة فتح نکته دوم در بیان کلمه طیبه و قرة عینی فی الصلوة آنانکه شمار نماز در عداد
امور دنیویه گویا این است که چون ظرف وقوع آن دنیا است و در حقیقه اذنی ملابسه کافی
است با بسیط نسبت داده شد بدنیا و آنا سر اختصاص و امتیاز نماز در میان عبادات باین
شرافت آنکه از جناب بسیار استظهار میشود که نماز خصوصا اشرف و ارفع عبادات است
و ستون دین است و بعضی گفته اند که وجه این است که نماز معراج مؤمن و مناجاتی است
در میانه خداوند که در آیه شریفه فرموده فاذکرونی اذکرکم وجه دیگر آنکه نماز از
جمله

جمله عباداتی است که مشترک و مقسوم است در میانه خداوند که نصف آن از برای خدا و نصف دیگر
از برای بنده است چنانکه در خبر صحیح معتبر وارد است که خداوند کریم فرمود که من قسمت کردم نماز را در میانه
خود و بنده ام بدو قسمت که نصف آن از برای من و نصف دیگر از برای بنده من است و بنده من هر چه بخواهد
با و میدهم و چون بنده بسم الله بخواند خدا یتعم میفرماید بنده من مرا یاد کرد و چون الحمد لله رب العالمین
بگوید خدا یتعم فرماید بنده من مرا حمد کرد و چون الرحمن الرحیم گوید خدا فرماید بنده من مرا ثنا گفت و
چون مالک یوم الدین گوید خدا یتعم فرماید بنده من مرا تمجید کرد پس این نصف تمام از برای خدا است
آنگاه بنده گوید ایاک نعبد و ایاک نستعین خدا یتعم فرماید این کلمه مشترک است میانه من و بنده
من و از برای او است هر چه که سؤال کند و چون اهدنا الصراط المستقیم گوید تا آخر سوره خدا یتعم
فرماید اینها تمام از برای بنده من است و از برای او است هر چه که سؤال کند پس از کلمه اهدنا تا آخر
را خالص از برای بنده اش قرار داد چنانکه اول سوره را برای خود قرار داد و از همین حدیث دستور
وجوب قرائة حمد در نماز و سر لا صلوة الا بفاتحة الکتاب نیز معلوم شد چه هر کس قرائة
حمد نکند آن نماز مقسومه میانه خود و خدای خود را بعمل نیاورده و با آنکه بعد از آنکه نماز
مناجات شد پس ذکر خواهد بود و هر که ذکر حق نمود مجالس و هم نشین او خواهد بود زیرا که
در خبر صحیح وارد شده که خدا یتعم فرموده که من جلیس کسی هستم که مرا یاد نماید و کسیکه همنشین شود
با کسیکه او را یاد کرده البته صاحب نظر شده خواهد بود و خواهد جلیس خود را دید و این است معنی
مشاهده و رؤیه اگر صاحب بصیرة باشد او را خواهد دید و این است معنی کلام امیر المؤمنین علیه السلام لم اعبد ربا
لم اره و قول امام حسین علیه السلام در دعای عرفه عمیت عین لا تراک پس از اینجا بنده نماز خوان منزله تو
مکان خود را میداند ملاحظه کند به بیند که خدای خود را در حین نماز میبیند یا نه پس اگر نمیبیند
باید عبادت کند خدا را با بیان چنانکه گویا او را میبیند در قلب خود و مقام مناجات با او کوشش
فرماید چیزی را که با و از جانب حق میرسد پس اگر امام است هر آینه اعلام میکند خواص صحابه
خود را با آنچه امر میشود و میخوانند اعلام میکند ملائکه را که با او نماز میخوانند زیرا که
فقط بعضی از جناب مرتضی نماز گذار امام است چنانکه وارد شده که بنده مؤمن وقتیکه تنها نماز
نماز شود ملائکه چندین بار خدا یتعم با و نماز میخوانند و آن بنده امام آنهاست و بالجمله از برای نماز
گذار رتبه معنویه حاصل میشود در حین نماز که عبارت از نیابت خدا باشد و از آنجا
که سمع الله لمن حمده میگوید و خبر میدهد بعضی خود را و کسانی را که در نسبت سر او هستند

که خدا نیز شنید حمد ایشان پس بلکه و ما موبایی میگویند ربنا ولک الحمد پس گویا خدا نیز زبان
بنده اش میفرماید سمع الله لمن حمده پس به بین بلندی مرتبه نماز را و به بین که صاحب خود را بکجا
میرساند پس از برای کسیکه مقام رؤیت و مشاهده در نماز حاصل نشود بقدر تو فائده نماز نرسیده است
و روشنی چشم از برای او نماز حاصل نشده زیرا که همچه کسی ندیده است آنکسی را که با او مناجات میکند
و چون از برای پیغمبر ان مقام حاصل بود فرمود که روشنی چشم من نماز است و کسیکه نشنود آنچه را که از
خدا نیز با او وارد میشود از خطابات در صلوة او گویش نداده و ما هو الفی السمع و هو شهید و کسیکه
دل و گوش و چشمش در نماز حاضر نباشد و کلام خدا را نشنود و او را نه بیند پس او نماز گذار
نیست اصلاً انتهی کلامه مظهر در تحقیق معنی آیه کریمه ان الصلوة تنهی عن الفحشاء و المنکر
که فحشاء عبارت از معاصی است و منکر عبارت از شقاوت نفس اعم از اینکه در غیر حین نماز صادر باشد
یا نه پس منکر اعم از فحشاء است و در وجه آن گفته اند که نماز گذار چون مشغول نماز و قرائت و ذکر و فعل
مخصوصه آن شود دیگر ممکن نیست که مشغول بغیر آنها شود پس لابد بنده از ماسوی الله منصرف میشود
بسوی خدا زیرا که ذکر خدا در نماز از برای بنده خود که جابت میفرماید سؤال او را بزرگتر است از ذکر
بنده و ثنا خدا بر آن بنده زیادتر است از ثنا بنده او را زیرا که کبریا و بزرگی از برای خدا است و از
اینجا است که فرموده و انه یعلم ما تفعلون و در آیه دیگر فرموده او القی السمع و هو شهید و مراد بالقاء
سمع گوش دادن و شنیدن ذکر خدا است بنده را در نمازش و فهمیدن آنست بگوش دل و فهم روح
و وجوه دیگر نیز محتمل است از برای توجیه آن گفته شود ولکن ترک آن نمودیم از برای ضیق مجلس و فتح
و باید دانست که در نماز اسرار خفیه بسیار است که در محل خود مقرر و محرر است و از آنجمله این است که
احد وجود موجودات که مسبوق بعدم از آن است مستند است بحرکت و حرکت معقوله بر سه قسم است
که تمام موجودات وجودشان از این سه قسم خارج نیست اول حرکت مستقیمه است که از برای
نوع انسان است دویم حرکت افقیه که از برای حیوان است سیم حرکت منکوسه که از برای نبات
است و اما جماد است پس حرکت محسوسه اختیاریه بالذات از برای آن نیست و حرکت آن قسر
و جبر است که تحریک لازم دارد و نماز عبادتی است مشتمل بر جمیع حرکات ثلث اما حرکت مستقیمه
پس در حین قیام مصلی است و حرکت افقیه در حین رکوع آن و حرکت منکوسه در حین سجود او
است و وجه عدم انتساب حضرت ختمی مآب صلعم صلوة را بخود گویا این است که تخلی حق
از برای مصلی راجع بذات نه بعبد زیرا که تجلی که روشنائی چشم است از عنایات ازلیه

ازلیه حق است نسبت ببعضی از بندگانش و آنچه که راجع به بنده است تکمیل نفس و تحصیل استعداد
است که آنهم فی الحقیقه راجع بحق و از فیض اقدس او است و چونکه این تجلی نسبت بتمامه عباد
عموم ندارد بلکه مخصوص او حدث از ایشان است پس بوجه امتنان خواهد بود و با توسط
فرمود که جعلت قرة عینی فی الصلوة و بعبارة احسن این است که چون تقرر و تقریر عین
باختیار آنجناب نبوده بلکه از افعال الله و تفضلات غیر متناهی حضرت باری بوده
فلذا نسبت بوجود مبارک خود نداد و آنا ترک ذکر قاعده حقیقی که فیاض علی الاطلاق
است کما تعظیم شان قاعده و اشعار بعدم قابلیت لسان قابلیت است از برای ادای مقام
کرامش فتدبر و بعضی از عرفا گفته اند که قرة بمعنی استقرار است و معنی استقرار عین پیغمبر
مختار که محب حقیقی بر وی دیدار است مگر بشاهده محبوب حقیقی که برؤیت او چشم و از دیگر
و بدینجهت بچیز دیگر غیر از محبوب خود نظر ندارد و از همین جهت است که نهی فرموده اند
از التفات در حین صلوة نظر بانکه التفات چیزی است که از وسوسه شیطان حاصل میشود
که موجب حرمان از مشاهده محبوب است اعم از اینکه التفات قلبی باشد یا حسی بلکه هرگاه محبت
در دعوای محبت صادق باشد التفاتی بغیر محبوب نخواهد کرد هر چند عین قبله باشد و بعد از
این مقدمه گفته که انسان حین نفس خود را میبیند که در مقام عبادت باین مثابه میباشد
فان الانسان علی نفسه بصیرة و لو القی معاذیره هو بر نفس خود بصیرت دارد و اگر عذر
الشیء لا یحمد حاله فان حاله ذو فی ارو خدای انتهی و مقتضی این کلام آنچه بنظر میرسد
این است که جناب رسالتمآب احمد چون همیشه در طلب و جذبات و هنگام نماز و
مناجات و سایر معراج و جمیع حالات مواظب حضرت امت خود بوده حتی در سکرات
و مقصود بحضرت نجات عصاة آنان بوده پس میشود گفت که نماز بکه ما اختصاصیه
نهی از فحشاء و منکر کند و حافظ صحت و بنده و نگهدارنده امت است بعد از
برای روشنائی چشم آن حضرت است باینجهت چه که السرور بواسطه این صفت امتیاز دارد
از جمیع پیغمبران بالضروره

مظهر در بیان حدیث نبوی که فرمود من عرف الحق لم یعبد الحق الحدیث
و توجیه این خبر بچندین وجه ممکن است یکی آنکه عبادة بمعنی انکار وجود باشد چنانکه یکی از
معانی لغویه او است کما فی الآیة قل ان کان للرحمن ولد فانا اول العابدین یعنی المنکرین
و بنا بر این معنی حدیث این است که هر که خدا را شناخته باشد بموقه صحیح بعد از آن دیگر منکر حق
نخواهد شد یعنی کسیکه بعد از وعدم معرفت منکر حق شود انکارش کاشف است از بطلان عوای
او چنانکه علم الهدی ره فرموده که صحت شکوک بعد از ایمان صحیح و معرفت یقینیه و اگر کفر
حادث شود دلیل است بر اینکه ایمان او ظاهر بوده و باطنا کافر بوده است و در کافی چهار است که دلالت
دارد بر این مطلب دوم آنکه عبادة بمعنی مذکور باشد ولکن جمله لم یعبد بحق را بگوییم خبریه است در معنی
انشا که مراد از آن نهی باشد نه نفی مثل نبوی شهود لا اضرر ولا اضرار فی الاسلام پس معنی این می شود که
کسی که خدا را شناسد سزاوار این است که بعد از معرفت او را انکار نکند سیم آنکه مراد بعبادة بیان معنای
متعارف معهود باشد و مراد از معرفت معرفت تامه کامله باشد و معنی این می شود که کسیکه خدا را بشناسد
حق معرفت یعنی برسد در معرفت الهیه بمنتهی درجه که ممکن است رسیدن بآن همچه کسی از عبادات او بر
نمی آید و او را چنانکه بایست و شایست عبادة نمی کند تا چه رسد بکسیکه باین درجه از معرفت رسیده باشد
پس بر جمیع بندگان لازم است که اقرار و اعتراف بتقصیر خود کنند در عبادة چنانکه بعضی فرموده اند عرفت
حق معرفتک و عبدتک حق عبادتک چهارم آنکه معرفت باطلاق خود باقی باشد و مراد از حق
این باشد که هر کسی که در مرتبه از مراتب معرفت الهیه باشد از عهده عبادة او کما هو حقه نمی تواند
برآید پس این عام مخصوص خود باقی و تخصیص او را اطلاق نشاید خواص و عوام بلکه انبیا عظام و ائمه کرام
تام من غیر تشابه قیدند در عموم عام پنجم آنکه مراد از معرفت معرفت اخص و اکمل و اعلی باشد که موجب
مشاهده و ملاقات است و آن معرفت است که حاصل میشود بعد از موت و مفارقت روح از بدن در نشأه
آخرت نه در دنیا زیرا که اول و ذهول معارف که مقتضی لقاء پروردگار است در دار آخرت است پس معنی
حدیث این می شود که هر که حق را بشناسد بمعرفت حقه که موجب لقا و مشاهده باشد در آخرت دیگر
عبادة حق نمی کند زیرا که تکلیف در آن حین منقطع و مرتفع است ششم آنکه حق یعنی لم یعبد
بتشدید خوانده شود از باب تفعیل از ماده عبد بمعنی ذلل و از این قبیل است طریق معبد ای مذلل
و جمله خبریه باشد نه انشائیه بمعنی نهی و مراد از حق خدا باشد و معنی این میشود که کسیکه خدا
را بشناسد تذلیل نمی کند او را باستخفاف شعایر و شرایع او و بترک تعظیم شعایر الهیه

و سستی در اوامر و نواهی خدا و ترک کشیدن او و غیر اینها از چیزها که موجب قصور و فتور از حدمت او
حقوق او هفتم آنکه لم یعبد مشدد باشد و مراد از حق در هر دو موضع هر امر ثابت مطابق واقع باشد
و معنی چنان شود که کسیکه بشناسد حق ثابت مطابق واقع را یعنی حقیقت شیء را بحسب واقع بفهمد او را بالاصل او را
ذلیل نخواهد کرد یا تصدیق خلاف او نخواهد کرد بجهت طمع و نیت یا ضعف نفس و امانت او هشتم آنکه
لم یعبد مشدد باشد ایضا و مراد بحق در هر دو موضع تکالیف شرعیه واجبه الهیه باشد که بندگان خود
واجب کرده و معنی این است که کسیکه تکالیف شرعیه الهیه را شناخته آنها را ترک نمی کند و در امتثال
آنها کوتاهی نخواهد نمود نهم آنکه مراد از حق غیر باشد و معنی این باشد که کسیکه حق غیر را بشناسد و بماند
که حق دیگر است او را ذلیل نخواهد کرد یعنی با پروردگار او نخواهد گذاشت و مانع از وصول آن بصاحبش
نخواهد شد دهم و یازدهم و دوازدهم و سیزدهم آنکه مراد بحق در هر دو موضع یکی از معانی اربعه مذکوره باشد
و لم یعبد بتشدید باشد ولکن جمله خبریه بمعنی انشا و نهی باشد نه بمعنی خود و معنی واضح است چهاردهم
و پانزدهم آنکه مراد از حق اول وجود از حق ثانی یکی از معانی ثلثه اخیره باشد و کلمه
لم یعبد هم مشدد باشد و جمله هم خبریه باشد و معنی واضح است هفدهم و هیجدهم آنکه مانند وجوه
ثلثه مذکوره باشد ولکن جمله لم یعبد بمعنی انشا باشد و نهی و معنی معلوم است بیستم آنکه کلمه من استفهامیه
انکاریه باشد و مراد از حق در هر دو موضع معرفة الله باشد و معنی این می شود که کدام شخص است که
خدا را شناخته باشد و مع ذالک او را عبادة نکند و حذف مفعول او در اینجا جزء ندارد و نظیر شعر
ابی الطیب ازیم سرور تنی بوصالک لم ترغ نکته بصدر که ولم ترغ بوده و بنا بر این معنی
حدیث اشاره باین است که کسیکه با معرفت ترک عبادت کند پس او خارج از معرفت است یا معرفت
او کامل نیست یا مثل این است که معرفت تحصیل نکرده زیرا که عمل بمقتضای او نمیکند پس وجود او
مانند عدم است یا بواسطه ندرة یا سقوطش از درجه اعتبار بسبب حکم بکفر و ارتداد همچو کسی پس مساوی
است با کسی که خدا را نشناخته بلکه حال او بدتر از حال کسی است که اصلا خدا را نشناخته
و باید دانست که استفهام انکاری در دو صورت مطلق و بی قید باشد افتقاء می کند نفی متعلق
خود را مثل اینکه میگوییم کیست که حق بگوید یعنی هیچکس نمیگوید و اما در صورتیکه مقید باشد
نفی بقید بر میخورد و مراد نفی متعلق است با قید نه مطلقا و ما نحن فیه از این قبیل است تا فهم
بیست یکم آنکه کلمه من موصوله باشد و عبارة از واجب الوجود باشد و مراد از حق اول

حقیقه تنها باشد و از حق ثانی حقیقه تا باشد بروجه احتمی و معنی حدیث این باشد که خدای را کسانیکه
حقیقه تنها را میدانند کما هو حقه عبادت نمیکنند چیزی را زیرا که او خالق و معبود است پس تصور
نمی شود در باره او که مخلوق و عابد چیزی شود پس در این حدیث اشاره است ببطلان عبادة غیر خدا
غیر خدا را هم اشاره است باینکه غیر خدا از ملئکه و انسان مثل عزیر و عیسی و علی و غیر آنها نیز
شایسته و مستحق عبادة نیستند و مخفی نماند که این توجیه مستلزم است جواز اطلاق عارف خدا بر
خدا نیستم و کی ضرر هم ندارد زیرا که در بعضی از خطب نهج البلاغه وارد است نهایة انه بروجه حقیقه نباشد
و باب مجاز وسیع است بعلاوه اطلاق عرف بصیغه فعل ماضی مستلزم اطلاق عارف بطریق اسم
فاعل نیست کما لا یخفی بیت دویم آنکه من موصوله باشد و لم یعبد بصیغه فعل مجهول باشد و حق ثانی
منصوب بنزع خافض باشد یا صفة از برای مفعول مطلق محذوف باشد و لام عوض از مضاف
الیه باشد مثل قوله تعالی اکتبه من الاول و آنه و شغف الرسی شیبا است و بنا بر این معنی حدیث
چنین است که کسیکه حقایق همه اشیاء را کما هو حقه شناخته باشد او عبادة کرده نمی شود بحق
یا چنانکه حق عبادة اوست و بعبارة اخری کسی او را چنانکه شایسته و سزاوار اوست
عبادة نمی کند بیت سیم آنکه من شرطیه و حق اول وجه الوجود و حق دویم بمعنی نقیض باطل و
لم یعبد فعل مجهول و معنی این میشود که کسیکه خدا را شناخته باشد معبود بحق از برای دیگر
نخواهد شد زیرا که ممتنع است شخص واحد هم رب باشد و هم مربوب و هم عابد باشد و هم معبود
پس اشاره خواهد بود ببطلان مذهب غلاة و مفوضه کما لا یخفی بیت چهارم آنکه مراد
از حق اول امور ثابته در نفس الامر و واقع باشد و از حق ثانی وجه الوجود و لم یعبد بمعنی لم یوصف
باشد و من استفهام انکاری باشد و معنی این شود که کدام شخص است که امور ثابته و واقعیه
را دانسته و مطلع بر احوال آنها شده و خدا نیستم را نشناخته باشد و بعبارة اخری هر کسیکه اشیاء
و موجودات را شناخته باشد البته خدا را نیز شناخته و دانسته که آنها بی صانع و موجد نخواهد
بود بیت پنجم نیز مثل صورة سابقه است مگر آنکه من موصوله و جمله لم یعبد استفهام انکاری باشد
و معنی این شود که کسیکه عارف و مطلع بر حقایق اشیاء و موجودات باشد آیا می شود که صفة
ثبوتی آنها نداشته باشد بیت ششم آنکه مراد بحق در هر دو موضع واجب الوجود باشد

و مراد از لم یعبد معنی معروف آن باشد و جمله از برای استفهام انکاری و کلمه من موصوله باشد و معنی
این شود که کسیکه خدای واجب الوجود را شناسد آیا او را عبادت نمی کند بیت هفتم آنکه
مراد از معرفت حق اعتقاد و معرفت کننده او باشد و معنی این شود که کسیکه اعتقادش این است
که خدا را کما هو حقه شناخته و معرفت بکنه او پیدا کرده جمیع اعمال و عبادتش بنظرش می آید و مثل این است که گویا هیچ او را عبادت نکرده بیت هشتم نیز مانند
سابق است لکن یعبد بمعنی یعرف است و معنی این است که کسیکه اعتقادش این باشد که خدا
را بکنه کما هو حقه شناخته او خدا را نشناخته و آنچه را که تصور کرده غیر خدا است و
باین معنی حمل کرده اند بعضی از علما حدیث شد انا اس عذابا یوم القیمة هم المصورون
بیت نهم نیز مثل احتمی سابق است الا آنکه یعبد بمعنی یذلل است و معنی این است که
کسیکه اعتقاد دارد باینکه خدا را چنانکه هست شناخته هیچ کسی تذلیل نمیکند خدای خود را
احتمی ۳۰ آنکه یعبد بمعنی ینکر باشد باین معنی که کسیکه گمان میکند خدا را درست شناخته
منکر و جاحد او نمی شود ۳۱ آنکه یعبد بمعنی یذلل یا ینکر باشد و من از برای استفهام
انکاری و معنی این است که کسیکه گمانش این است خدا را شناخته مذلل و منکر او نخواهد شد
۳۲ آنکه یعبد بمعنی ینکر و حق اول عبارة از امور ثابته واقعیه و حق دویم خدا یعنی و جمله
لم یعبد انشائیه بمعنی نهی باشد باین معنی که کسیکه اشیاء ثابته واقعیه و احوال آنها را دانسته
باشد و کیفیة نسبة بعضی از آنها را ببعض دیگر بعنوان علیة و معلولیة شناخته باشد
و دانسته باشد که جمیع آنها منتهی بمبدأ اول می شود سزاوار نیست که حق اول را انکار نماید
۳۳ آنکه مراد از حق اول اشیاء ثابته و از حق ثانی حق شرعی واجب بر بندگان باشد
و جمله لم یعبد خبریه باشد بمعنی لم یذلل و معنی این باشد که کسیکه موجودات و نسبة
بعضی از آنها را ببعض دیگر شناخته بعلیة و معلولیة تذلیل و تضییع حق شرعی که خدا
بر او واجب کرده نمیکند یعنی جمیع اشیاء دانسته بمبدأ اول میدهد که علة العلل و حق اول
است ۳۴ مانند احتمی سابق است الا آنکه جمله لم یعبد خبریه بمعنی لم یسجد و معنی
واضح است احتمی ۳۵ الی ۴۵ آنکه مراد از حق اول قرآن باشد که حق یکی از

از اسما قرآن است که در چند آیه تصریح شما منت والذین آمنوا بما نزل علی محمد وهو الحق الآیه
ویرا الذین اوتوا العلم الذی انزل الیک من ربک هو الحق و از حق و قسم یکی از آن ده امر مراد
باشد و حق الوجود و حق شرعی و حق غیر و هر کونه حق و بدهبحق و رزق مقسوم که در آیه فرموده
و فی السماء رزقکم الی قوله وانه لحق مثل ما انکم تنطقون و موت و قیامت و وعده خدا که فرموده ان وعد
الله حق و خود قرآن و کلمه من موصوله و لم یعبد بمعنی لم ینکر و جمله خبریه باشد و معنی حدیث این باشد
که کسیکه قرآن را شناخته و سر آن را فهمیده و تفکر در آیات آن کرده و مطلع بر ظاهر و معانی آن شده
ظاهریه و باطنیه آن شده انکار وجب الوجود نخواهد نمود و بواسطه آن شواهدیکه در قرآن است
و دلالت بر ربوبیت خداوند سبحان دارد و بواسطه فصاحت و بلاغتی که در قرآن است که دلیل است بر بودن
آن از کلام بشر که اگر کسی بچشم بصیرت در آن نظر کند و علو معانی آن را بفهمد خواهد دانست که از جانب
خداوند حکیم و علیم است و کسیکه قرآن را بشناسد انکار حق شرعی یا حق غیر و یا حقی از حقوق مردم را
نخواهد کرد بسبب آیاتیکه در قرآن است که دلالت دارد بر وجوب ادای حقوق و وجوبات شرعیه و وجوب
رسانیدن هر حقی بصاحبش و وجوب استقامت در حق و حمایت آن و بواسطه آنکه در قرآن امر
زاجره مانعه از ترک واجبات و حقوق شرعیه و تضییع حق غیر و تعدی و تجاوز از هر حقی است و
همچنین کسانیکه قرآن را شناخته باشند انکار مذهب حق که امامت ائمه اثنی عشر باشند نخواهد کرد
بسبب آن آیاتیکه در شان ایشان نازل شده و همچنین انکار مقسوم بودن رزق نخواهد کرد که من حیث
یحتسب بالاکتساب یا خواهد رسید بواسطه آیات دالّه بر این مطلب و کذلک منکر موت نخواهد شد بواسطه
آیات دالّه بر عموم موقع و ضرورت آن مثل کل نفس ذائقة الموت و کل شیء هالک الا وجهه و
کل من علیها فان و یبقی وجه ربک و نخواهد شد منکر قیامت و وعده
الهی نخواهد شد بواسطه آیات بسیاریکه بر اثبات و دلالت دارد و یا آنکه عارف بآن منکر خود
و آن نخواهد شد که بگوید از جانب خدا نیست زیرا که اگر از غیر خدا بود در آن می یافتند و
اختلاف کثیر و احتمال ۴ ع الی ۵ ع نظیر احتمالات عشره مذکوره است بتغییر کمی جمله خبریه
لم یعبد بمعنی لم یثبت ثابته مثل حدیث لا ضرر و لا ضرار و معنی واضح است ما المقالة فیه
و احتمال ۵ الی ۳ ع مانند احتمالات عشره مذکوره است با تغییری که کلمه من
از برای استفهام انکاری و جمله لم یعبد بمعنی لم یعرف باشد نه بمعنی نهی و معنی واضح است

و احتمال ۴ ع الی ۸ ع آنکه من استفهامیه و عرف عبارة از معرفة کامله تامه و مراد از
حق در هر موضع وجب الوجود یا اشیاء حقه ثابته واقعیه باشد و یا مذهب حق و یا
قرآن و یا حق شرعی مراد باشد و لم یعبد بصیغه فعل مجهول خوانده شود و معنی
این باشد که کیست که حق بیکی از معانی مذکوره نیکانه شناخته باشد بمعرفة تامه و حق
از برای او معلوم نشود بمعرفة کامله احتمال ۸ ع الی ۲ ۷ آنکه کلمه من موصوله و مراد از
حق اول قرآن و از حق ثانی حق شرعی یا هر حقی که مصداق حق باشد و لم یعبد بمعنی
لم یتأمل و جمله یا خبریه و یا انشائیه باشد و معنی این باشد که کسیکه شناسد سر از قرآن
را و تدبر کند در آیات آن و تأمل نکند حق شرعی یا هر حقی را یا سزاوار نیست که
حق را ذلیل و مالک کند پس این معنا دو وجه است که در این حدیث محتمل است
دو وجه دیگر نیز ممکن است که در توجیه آن گفته شود که بتأمل در سه وجه مذکوره معلوم می شود

مظهر در بیان توجیه حدیث مشهور صلوا علی النبی و لا تصلوا علی البتر اگر یا نبی
ثانی با همزه است و مراد از بتر بلند است و اطلاق نبی با این معنی بر پیغمبر صحیح نیست چنانکه
از ابن عباس منقول است که عربی به پیغمبر عرض کرد السلام علیک یا نبیء الله آنجناب
فرمود من نبیء الله نیستم بلکه نبیء الله پس کجا نبیء واقع در کلام مرد عرب با همزه بوده است
که پیغمبر آن را رد کرد و فرمود من نبیء با همزه نیستم بلکه نبی با تشدید یم و وجه رد با جهة این است
که نبوت ماخوذ از نبا بمعنی خبر است تا اینکه نبیء با همزه بمعنی خبر دهنده از جانب خدا
باشد بلکه ماخوذ از نبوة هر بمعنی زمین بلند است یا از نباوة که مطلق شیء مرتفع است
پس معنی نبوت رفعت و معنی نبی رفیع است چنانکه جماعتی از اهل لغت تصریح باین معنی
کرده اند و صاحب جامع گفته که من این معنی را در مدینة السلام از ادیب البشر لغوی شنیدم
و اما قضای عرب پس شاید آن ترک همزه نبی است یا از برای تخفیف یا از برای احتراز از
التباس به نبی بمعنی بعد و دور و غیر آنها

مظهر در بیان معنی حدیث مزبور از کافی از ابی جعفر که فرمود بنا نهاده شد دین اسلام بر پنج
امر که نماز و زکوة و حج و روزه و ولایت راوی عرض کرد کدام یک از اینها افضل است فرمود ولایة
زیرا که ولایت مفتاح و کلید آنهاست و شخص دلالت دلیل بر آنهاست راوی عرض کرد بعد از ولایت
کدام یک افضلند فرمود نماز تا آخر ولایت است در فضیلة که پیغمبر فرموده نماز عماد دین شماست
راوی عرض کرد بعد از نماز کدام یک افضلند فرمود زکوة زیرا که خدا تعالی مقرون فرموده ذکر آن را با
نماز و نماز را پیش از آن ذکر فرموده و پیغمبر فرمود زکوة دادن گناهان را می رود گفتم بعد از زکوة
افضل کدام است فرمود افضل حج است که خدا تعالی فرموده ولله علی الناس حج البیت الخ راوی عرض
کرد بعد از حج چیست فرمود روزه عرض کرد چرا روزه آخر همه اینها شد فرمود که پیغمبر فرموده است
روزه سپری است از آتش پس فرمود که افضل هر چیزی آن است که اگر آن چیز از تو فوت شود دیگر
بر آن نباشد مگر اینکه بر گردن تو آن را و او را بعینه ادا کنی بدرستیکه نماز و زکوة و حج و ولایة
بدل ندارد و چیزی عوض آنها واقع نمی شود مگر اینکه خود آنها را ادا کنی و بدرستیکه روزه هرگاه
از تو فوت شود یا تقصیر کنی یا سفر کنی در آن ادا میکنی بدل آن چند روز دیگر غیر آن و یکماه
را اجزا میدهی بصدقه و فضلی بر تو نیست اما آن چهار دیگر چیزی عوض آنها مجزی نیست الخ
و علما فرموده اند که در چند موضع این حدیث اشکالی است یکی آنکه در جواب سائل فرمود که
پیغمبر فرموده الصوم جنة من النار چه که از تعلیل استشهاد به نبوت وجه تاخیر صوم از آن
چهار دیگر در فضل معلوم نمی شود و جواب بحسب ظاهر مطابق سؤال نیست دویم در اینکه آن
کلام که امام در بیان فرق میانه روزه و آن چهار دیگر فرموده که آنها اگر فوت شود توبه ندارد
و چیز دیگری قائم مقام آنها نمی شود بلکه واجبست ادا آنها بعینها بخلاف روزه زیرا که فرق
میان روزه و آن چهار دیگر نیست از اینجهة سیم آنکه فرموده لا قضاء علیک منافات دارد
با آنکه فرموده ادیت مکانه اما تغیر ما وجه آب از اشکال اول این است که کلام سائل که عرض
کرد لم صار الصوم آخر ذلک اجمع دو جهتی دارد یکی آنکه مراد سؤال از وجه مؤخر بودن
روزه

روزه از آن چهار دیگر باشد در فضیلة تا این معنی که چرا هر یک از آنها افضل از روزه هستند
و بنا بر این وجه تطبیق جواب بسؤال این است که منتهی مدحیکه پیغمبر در باره صوم فرموده است
این است که سپری است از آتش و این در جنب فضائل و مدائح آن چهار بسیار کم است و بیان
این مطلب این است که از جمله مدحیکه بر آن ولایة فرموده اند این است که ولایة مفتاح و کلید همه
عبادات است که صوم هم یکی از آنهاست معلوم است و در مدح عبادات است پس این ملاحظه
هر فضیلتی که از برای روزه و غیر آن از عبادات است از برای ولایت هم هست و در فضل نماز فرموده اند
که عماد دین است و دلالت این عبارت بر افضلیة نماز از روزه و مدح آن از دو راه است یکی
آنکه دین مرکب است از چند امر مثل نماز و روزه و زکوة و حج و جهاد و نحو آنها و بعد از آنکه نماز بمنزله
ستون و عماد شد از برای آنها پس لا محاله افضل از همه آنها خواهد شد زیرا که عماد هر چیزی افضل
است از سایر اجزای آن بجهة اینکه قوام آن شیء باو است دویم آنکه متفاد از جزا آن است که نجاة از
آتش حاصل نمیشود بعد از ترک نماز زیرا که نجات از نار موقوف بدین است و وجود دین موقوف
بر نماز است که ستون آن است و معلوم است که وجود و قوام هر چیزی بعماد و جزء رکنی آن شیء است
و اما بودن روزه سپر از آتش پس نجات از نار موقوف بر آن نیست زیرا که سپر آتش منحصر در روزه
نیست فقط و اما عبارتیکه در مدح زکوة فرموده اند که قرین صلوة است و گناهان را میبرد الی آخر
دویم اگر افضلیت مدح صوم نباشد لااقل برابر آن هست پس آن فضیلة اولی زائد بر فضل
صوم میشود و باین ملاحظه افضلیة آنهم بلا شبهه است بعلاوه میتوان گفت که فضیلة ثانیه
زکوة بالاتر است از مدح صوم زیرا که بعد از رفع گناهان و محو آنها میرهاند از الام نزع و محشر
و تبعیج و دوزخ از برای بنده باقی نمی ماند بخلاف مدح صوم که سپر از آتش است زیرا که آن دفع
نمی کند مگر الم آتش را پس جهتی میرود که از برای صائم الم دیگر از الام قبر و نزع و محشر باشد
و اما آنکه در مدح حج فرموده اند که آیه ولله علی الناس حج البیت و آیه و من کفر فان الله
غنی عن العالمین باشد پس میتوان گفت که آنهم از مدح وارد در باب صوم بالاتر
است بدو جهة یکی آنکه مستفاد از آیه که این است که حج واجب بر مردم مخصوص از برای
خدا است و این وصف زائد بر وصف صوم است زیرا که بودن عبادة مخصوص

حضرت معبود بودن ملاحظه امر دیگر سبب رجحان فضل آن است نسبت بعبادتیکه از برای نجاة
از آتش باشد یا وصول بهشت باشد بلی در فضل صوم هم در حدیث قدسی وارد است
الصوم لی وانا اجزی بـه ولکن مقصود توجیه خبر است نسبت بفضائلی که خودش متضمن بیان آنهاست
وجه دویم آنکه آیه شریفه دلالت میکند بر کفر تارک حج و شکی نیست که این از جمله اوصاف
بالاتر است احتمال دویم که در کلام سابق میرود این است که سؤال از وجه ذکر صوم در عداد آن
چهار باشد که چرا روزه را ملحق بآنها فرمود و با آنها ذکر نمود وجه آنکه امر روزه سهل تر و تکلیف
آن خفیف تر است از آن چهار دیگر زیرا که آن ترک خوردن و آشامیدن در روز بیش نیست و ملاحظه
آنهم شب بوجه اکمل میشود پس چگونه است که آنرا هم از مبانی دین اسلام قرار دادند با آنکه صوم
علی الظاهر نسبت بآن چهار ندارد زیرا که نماز تکلیف بزرگ و سخت است و اتیان آن بوجه
اتم و اکمل موقوف بر حضور قلب است و توجه تام بمعبود و مشغول بودن ظاهر و باطن در جمیع
حالات آن با آنکه در هر روز چند بار مکرر میشود و مشتمل آن موقوف بر تطهیر ظاهر است و
قبولش مشروط بتطهیر باطن و ظاهر و مشتمل است بر مقدمات بسیار و احکام بیشمار و غیر اینها
و همچنین است زکوة که عبارة است از بذل مال که جبت ثبات در نزد غالب مردم از اموال
در جیب بلکه عبد و طفل بعد از نفس بلکه بسیاری از عقلا دادن جان از برای ایشان آسان
تر است از دادن مال و همچنین حج نیز مشتمل است بر مشقت شدید بدنی و ارتکاب مخاطر عظیمه و
ترک امور عادیه و اوطان بلکه دست شستن از جان و مال و غربت و نحو آن و همچنین
ولایت زیرا که آن نیز امر قلبی است و تحصیل و حصول آن اختیاری نیست هر چند که مقدمات آن
گاه میشود که اختیاری باشد و مقدور بواسطه مقدور است ولی با وجود این مشتمل است بر
وجوب دلبستن اطاعت ولی که کمتر از عبودیت و بندگی نیست و قصه نضر بن حارث بن
کلدة که منکر ولایت شد یوم الغدیر و عذاب بر او نازل شد شاهد مدعی است کما لا یخفی
و ما الجمله مطابقه جواب با سؤال بر این تقریر واضح است که حضرت فرمود صوم
نیز صاحب منزلت جلیله و منقبت عظیمه جلیله است و چنین کلمه در مدح آن از صاحب

شرع

شرع انور رسیده و معلوم است که بر بنده لازم است که خود را در معرض عقاب بر نیاورد و
وسیله از برای نجات از آتش و عذاب آن تحصیل نماید و آن نمیشود مگر بعبادة عظیمه
و جهاد در راه خدا صوم باشد پس صوم هم مابین ملاحظه از امور عظیمه است که لائق است از
مبانی دین و در عداد ارکان آن باشد هر چند در فضیلت سایر ارکان اربعه نرسد
و اما جواب از اشکال دویم پس بنا بر معنی اول از برای قول سائل از چند راه ممکن است
وجه اول آنکه مراد امام در جواب این باشد که عبادات که مبانی دین اند بر دو قسم است یکی قسم
آنها چنان است که اگر مکلف ترک کند یکی از آنها توبه از معصیت ترک آن قبول نمیشود مگر با آنکه
مگر آنکه او را بعینه بجا آورد و قضا کند و چیز دیگر بدل و عوض آن نخواهد شد و قسم دیگر
نحو است که اگر ترک شود قضای آن بعینه در جمیع افرادش واجب نیست بلکه در بعضی از افراد آن
قضا هست و در بعضی دیگر قائم بدل است و بدون قضا بدل قائم مقام او میشود و معلوم است
که از این دو قسم قسم اول افضل است از قسم ثانی و ارکان اربعه متقدمه از قبیل قسم اول
و صوم از قبیل قسم ثانی زیرا که هیچیک از آنها بدل ندارند بخلاف صوم که در چند صورت
صدقه بدل و عوض آن واقع میشود و مجزی از آن است چنانکه در محل خود مقرر است
و محصل جواب این میشود که نماز و زکوة و حج و ولایت طوری هستند که هیچ چیز جای آنها را
نمیگیرد و بدل آنها واقع نمیشود در هیچیک از افراد آنها و چاره جز ادای آنها بعینها نیست
و اما روزه عبادتی است که اگر فوت شود یا قضا شود یا سفر کنی در میان روزه قضای
آن یا این است ایام دیگر بعدد ایام فائته روزه بگیری و قضا کنی و این در اکثر افراد صوم
است و یا آنکه در جزای آن کفاره صدقه بدهی و قضا نکنی و این در بعضی از افراد او است
پس روزه دو قسم است و کلام امام که اوست مکانها اما غیرها اشاره بقسم اول است و کلام
بعدش که و جزیت و الک الدنب بصدقة و لا قضاء علیک اشاره بقسم ثانی است
وجه دویم آنکه مراد از جواب این باشد که هر یک از مبانی اربعه اقسامی مخصوصه
هستند یا لسانیه یا جنانیه یا ارکانیه و در آنها شرکت هم هست و وقت الغنوان

جزئیه در هیچیک از آنها مدخلیت نیست بلکه در بعضی شرط است مثل صلوة و حج و در بعضی شرط
هم نیست مثل دلالة و زکوة و در هر چهار شرط است بر وجه توسعه است بخلاف صوم که او عبارة است
از ترک اشیاء مخصوصه در وقت مخصوص و از اینجاست که همیشه مقید بوقت است پس هر یک از آن چه
که فوت شود و وقت آن خارج شود واجب است اتیان بآن در خارج وقت که معنی حقیقی قضا
هم این است بخلاف صوم که اگر فوت شود در وقت خودش و اتیان بعد از آن شود در وقت دیگر
این قضا حقیقی نیست زیرا که رکن اعظم او که وقت است از دست رفته است پس آن روزه که در
غیر وقت بیاورد عوض فائت و بدل آن خواهد بود نه قضا و کلمه ادیت مکانه اما عرفا
است و مجاز بآن مطلب است و در بعضی از عبارات روایة نیز تأیید برای این توجیه است و
وجه سیم آنکه روزه فی الحقیقة جزئی است از اجزای صیام بترک مفطرات مخصوصه پس هرگاه فوت شود
و بدل آن ایام دیگر روزه بدارد قضا حقیقی نباشد بلکه همان محض عوضیة و بدلیة است و یا عوضیة
است از اجزای فائت زیرا که قضا آن در شهر رمضان دیگر ممکن نیست تا حقیقة تلافی فائت شود و آن
احترام مخصوص صوم است بخلاف آن چهار دیگر که معنی حقیقی قضا در آن ممکن بحصول است و این توجیه
با توجیه سابق موافق است و اما بنا بر معنی ثانی که از برای قول سابق ذکر شد پس می شود که استشهاد بقول
بحدیث نبوی جواب سؤال باشد بلکه ممکن است که حدیث از برای بیان فضیلة صوم باشد نه از برای کمی فضل
آن و کلامیکه بعد از نبوی فرموده از برای بیان قلة فضیلة آن باشد و محصل جواب این می شود که هر
چند پیغمبر در فضل روزه فرموده است که بسیار است از آنچه شما و لکن فضل اشیاء اربعه بیشتر از آنها
است و جواب از اشکال سیم هم بملاحظه جواب از اشکال دویم معلوم می شود

مظهر در بیان معنی و توجیه حدیث مشهور که فرموده اند آن شهر رمضان لا ینقص ابدا
یعنی ماه مبارک رمضان هرگز کم نمی شود و نقصان در او راه ندارد و وجه اشکال در این
خبر واضح است بواسطه آنکه ظاهرا مخالف قرآن و اخبار متواتره و اجماع علمای امامیه و عامه
بلکه مخالف وجدان است با حس و ایمان و ممکن است دفع اشکال و توجیه خبر بوجوه عدیده
وجه اول آنکه این خبر محمول بر تقیه است چنانکه شیخ طوسی ره در تهذیب فرموده است که قول
بعدم نقصان شهر رمضان از عامه و جماعتی از غلات است و این قول هر چند مذهب قلیلی
از علمای عامه است لکن گاه می شود که حکمة و مصلحة در همچه صورت هم مجوز و مقتضی تقیه می
شود مثل اخفای مذهب و اشتهار قائل در آن وقت و حضور او در مجلس و سایر
ناقص بودن خودش و نحو اینها از حکم و مصالح وجه دویم آنکه کلمه ابدا قید از برای کلام
باشد و نفی راجع بآن باشد و معنی این باشد که ماه مبارک همیشه ناقص نمی شود
بلکه گاه ناقص و گاه تمام است و بنا بر این این حکم اختصاصی بشهر رمضان ندارد بلکه همه ماهها
چنین است پس تخصیص معنی ندارد و لکن می شود گفت که وجه تخصیص این است که در اخبار بسیار
وارد است که قوم در زمان پیغمبر گمان کردند که ماههای رمضانیکه آنحضرت در آنها روزه
گرفته نقصان در آنها کمتر از تمام بود و گمان کردند که ماه رمضان اکثر اوقات ناقص
است و جماعتی دیگر در قبای ایشان گمان میکردند که پیغمبر هیچوقت روزه را ناقص
نگرفته و ماه رمضان در زمان او همیشه تمام بوده است پس آنحضرت بمقتضای حکمت در رد
هر دو طایفه باین مقدمه تکلم فرموده وجه سیم آنکه این خبر بحسب ظاهر محمول بر غالب است
وجه چهارم آنکه حمل شود بجهت اشتباه و حصول مانع از رؤیت که در اینصورت واجب
است حکم بتمام شرعا و حاصلش این است که ماه رمضان با عدم رؤیت هیچوقت ناقص
نمی شود وجه پنجم آنکه خبر بظاهر خود باقی بماند و بگوییم که مراد این است که ماه مبارک رمضان
در هیچ سالی از سالها کم نمی شود در واقع و نفس الامر هر چند بحسب ظاهر و رؤیت بیست
و نه روز باشد و لکن بر این تقدیر آخر شعبان اول ماه رمضان محسوب می شود بحسب واقع

مع الامکان و اگر ممکن نباشد نقل کلام بماه رجب میشود و صورت عدم امکان و نقصان شهر رمضان
نادر است جداً و مع ذلک قضا آن واجب نیست و علی روایة هم لازم نیست زیرا که ما مامور
بظاهریم نه واقع و بالجمله این خبر عدم نقصان در مقام اعتقاد است و چنانچه رؤیة در مقام
عمل است وجه ششم آنکه مراد آن است که شهر رمضان شرافت و فضیلتش هرگز کم نمی شود بلکه
بماههای دیگر چنانکه شعبان نسبت برمضان هرگز تمام نمی شود هرچند ماه رمضان بحسب رویت
بیست و نه و شعبان سی باشد وجه هفتم آنکه مراد آن باشد که اطلاق لفظ نقصان که مدار
رمضان جایز نیست زیرا که لفظ نقصان مشعر است بر ذم بلکه بعضی گفته اند که غلبه ثابت
استعمال آن در ذم میشود و ظهور در آن دارد و مؤید این توجیه است چنانچه از کشف رمضان
بدون ذکر لفظ شهر زیرا که رمضان از اسماء الله است پس جایز نیست که بگوئیم رمضان آمد رمضان
رفت و نحو اینها که خلاف احترام است وجه هشتم آنکه این خبر اشاره باشد ببطلان مذهب اصحاب
عدد و مراد این باشد که روزه مفروض ماه رمضان هرگز کم نمی شود چه بحسب رؤیة تمام باشد یا کم
یا بمعنی که همان روزه واقع در ماه مخبر است و اگر بیست و نه روز هم اتفاق افتد قضای یک
روزش واجب نیست نهم آنکه مراد از تابید یعنی لفظ ابد از زمان طویل است چنانکه در بعضی
از آیات و عبد نیز بر این معنی محمول است و حاصل معنی این است که ماه رمضان اکثر اوقات
ناقص نمی شود یعنی نقصان آن غالب بر تمامش نیست چنانکه بعضی از عامه گفته اند و
در بعضی از چهارم هم وارد شده است و فرق میانه این توجیه و توجیه سیم واضح است زیرا که
نفی در آنجا راجع بقید است و در اینجا بمقید ای بحسب لفظ و اما بحسب معنی بجهة آنکه نفی غلبه
نقصان غیر اثبات غلبه تمام است فتأمل دهم مراد این است که ماه رمضان هرگز ناقص نمیشود
از میزان ماههای عربی که بیست و نه و سی باشد یعنی از بیست و نه روز کمتر نمی شود پس هرگاه
بحسب رؤیة ۲۸ هشت باشد واجب است قضای روز زائد آن و جمع خطا بر اول شهر و این جایز
است یازدهم آنکه مراد این است که فرض صوم رمضان کم نمی شود هرگز یعنی هر روزی که ثابت
شد که از رمضان است روزه آن واجب است پس بخبر بحسب شماره معلوم و استغراق و فرض
است نسبت بجمیع ایام ماه دوازدهم آنکه مراد این باشد که ماه رمضان هرگز ناقص نمیشود
بحسب قضاء یعنی قضای ماه رمضان کم نمی شود بلکه باید بشماره و عدد با فات قضا شود و

هظهر در بیان توجیه حدیث علوی مروی در تهذیب و غیر آن که فرمود ان اول صلوة
احدکم الرکوع که از چهار مسئله است و وجه اشکال واضح است و دفع آن بچند وجه ممکن است
یکی آنکه مراد این است که اول فعلی که در نماز واجب شده رکوع بوده است چنانکه نقل شده است
که وقتی خطاب مستطاب اقیموا الصلوة صادر شد اصحاب نفهمیدند که نماز چیست و چگونه باید
آن را اقامه کرد پس آیه رکعوا و اسجدوا نازل شد و وجوب رکوع مقدم بر وجوبات دیگر
بود از قیام بنیة و تکبیرة الاحرام و قرائت و قیام هرچند در مقام فعل و امتثال موخر است از
آنها دویم آنکه مراد این باشد که اول چیزی که بواسطه او امتیاز پیدا میکند نماز مسلمان از نماز
غیر مسلم از فرقه کفار رکوع است چه که در بعضی از ملل و شرائع سابقه نقل شده که نمازشان
مشتمل بر رکوع نبوده چنانکه در مجمع البیان فرموده در نماز یهود آن رکوع نبوده است سیم آنکه
مراد این است که اول چیزی که بآن معلوم و ممتاز میشود نماز خوان از غیر آن رکوع است زیرا که نیت
امر قلبی است کسی بر آن مطلع نمیشود و باقی اجزاء متقدمه بر رکوع هم اعم است از اینکه جزء نماز باشد
چهارم آنکه معنی این باشد که اول فعلی از افعال واجبه صلوة که از چهار اهمیت معلوم میشود اهتمام
و اعتنای آن در نظر شارع مقدس و ترجیح و تقدیم آن بر سایر واجبات رکوع است پنجم آنکه مراد
این باشد که اول فعلی که اگر مصلی متمول آن شود تکلیف اتیان اذان و اقامه فراموش شده از او
ساقط میشود رکوع است و این مسئله هرچند خلافی است میان علما و لیکن ذکرش در مقام توجیه
ضرر ندارد ششم آنکه مراد این است که اول فعلی که مصلی با دراک آن ادراک فضیلت جماعت میکند
در نماز رکوع است هفتم آنکه مراد این است که اول فعلی از افعال بعد ظاهریه نماز که بزیادة و نقصان
آن عمداً و سهواً نماز باطل میشود رکوع است پس گوئیا که آن اول نماز است زیرا که اول از ارکان
ظاهریه است هشتم آنکه مراد این باشد که اول فعلیکه مصلی هرگاه با تیمم و خطاب آن شود و بعد از
آن واجد ماء شود قطع نماز و اتیان آن با وضو جایز نیست رکوع است و این مسئله هم خلافی است
و در مقام توجیه ضرر ندارد نهم آنکه رکوع عبارة باشد از خضوع و خشوع و اقبال قلبی و اختیار
و تسلیم و تذلل چنانکه شاعر گفته لا تهین الفقیر علک ان ترکع یوما والدهر قد رفعه
و این معنی باطنی رکوع است که رکوع قلبی باشد چنانکه بعضی از مفسرین گفته اند و معنی این است
که اول چیزی که سزاوار است مر مصلی اتیان و اقدام بآن در نماز خضوع قلب و خضوع جوارح
بالتبع است دهم آنکه مراد از اول افضل باشد فی نفسه بعلاقه مشابهت چه که اول مقدم حسی است و فضل

عظیمی در توجیه حدیث نبوی که فرموده الوضوء نصف الایمان والصوم نصف الصبر الحدیث
این ابی جمهور جهانی گفته که مراد از وضو در این خبر وضو حقیقی است که عبارة است از رفع حدث
معنویه و قذارات باطنیه بالهیه بقلب و لسان و جوارح که بان اشاره وضو نصف ایمان میشود
زیرا که ایمان عبارة است از تحلیه و تخلیه و وضو که عبارة از تخلیه است باین لحاظ نصف ایمان
میشود و تخلیه بعقائد حقه نصف دیگر است و معنی تخلیه خلع خباثات طبیعیه و علائق نفسانیه
است از متعلقات غضب و شهوة و نحو آنها و تحلیه بحالهای عبارة است از جلب صفات حمیده
و جذب اخلاق پسندیده و مراد از صوم امساک از شهوات حیوانیه و مشتهیات نفسانیه است
و این نصف صبر است زیرا که صبر بر دو قسم است یکی صبر از معصیت و دیگری صبر بر طاعة پس صوم بمعنی
نصف صبر میشود انتهی و این توجیه بد نیست و لکن ممکن است که بگوئیم مراد از وضو همان
وضوی ظاهر است که صحة و قبول نماز موقوف بان است و چون نماز عمود دین است و قوام دین و
ایمان بان است پس وضو بمنزلة نصف دین میشود پس این خبر حقیقة مبالغه در حسن وضو و مطلوبیة
آن است و مراد از صوم هم صوم ظاهر است که موجب مشقة تامه است که بمنزلة نصف صبر است بسبب
کثرت تعب و مشقتی که در او است فافهم و اغتنم عظیمی در بیان حدیث مزبور از کافی و تهذیب
و استبصار از حماد بن عیسی از بعضی از اصحاب از ابی عبد الله که سؤال شد از اجنب از تیمم پس
اجنب آیه قطع ید سارق را تلاوت فرمود و فرمود اغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق پس
فرمود مسح کن بر دو کف خود از موضع قطع الی آخر فرمود وما کان ربک نسیا که در این حدیث
اجمال و اشکال است از چند جهة جهة اولی آنکه سؤال در این خبر از تیمم واقعه و سؤال از تیمم
یا از کیفیة است یا از کمیة یا از وقت و یا از مجوز و مسوغ آن و یا از اشیائیکه تیمم بانها جائز است
و یا از چیزهائیکه ناقض آن است و یا از چیزیکه تیمم بمسح آنهاست و جواب مذکور با
هیچیک از اینها مناسبت نیست جهة ثانیه در وجه تلاوة و دلالة آیه است با اینکه هیچیک از آنها
دلالة بر حکم تیمم نزد جمهور که موافق عمل شیعه باشد ندارند اصلا بلکه مستفاد از آنها خلاف
عمل شیعه است کما لا یخفی جهة ثالثه آنکه معتبر در قطع ید سارق نزد امامیه قطع چهار
انگشت است و باقی کف دست با انگشت ابهام و معلوم است که مسح این مقدار

از

از دست کافی نیست عند الفریقین تامل باشد حمل کلام امام ع فرمود من حیث موضع القطع
بر تقیه جهة رابعه ضمیر هائیکه در عبارة حدیث است خالی از تشویش نیست و عبارة این است
سئل ع عن التیمم فتلا هذه الآیة السارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما وقیل اغسلوا وجوهکم
وایدیکم الی المرافق وقیل وامسح علی کفیک من حیث موضع القطع وقیل وما کان ربک نسیا
وجه تشویش آنکه لازمه خبر این است که ضمیر تلا راجع بامام ع و ضمیر قیل اول راجع بخدا و قال
دویم بامام ع و قیل سیم نیز راجع بخدا باشد و این خلاف سیاق کلام است جهة خامسه آنکه
در آخر خبر فرموده وما کان ربک نسیا که مناسبتی با حکم دارد و نه با مشتهیات پس وجه
ذکر آن چیست و اما جواب از این شبهات پس از جهة اولی این است که جواب مذکور
متضمن است بیان بعض از کیفیة تیمم را و مسح بر کف باشد که بیان مقدار از آنها
که باید مسح کرد و بیان مقدار از بیان کافی است در جواب و محتمل است که امام از کلام سائل
دانسته باشد که مقصود او سؤال از همین قدر بوده که جواب فرموده کیف مقتضای
حمل سؤال او پس در جواب اقتصار بان فرموده چنانکه در آیه یسئلونک عن الاهلة
ویسئلونک ماذا ینفقون فرموده اند و اما جواب از جهة ثانیه پس از دو وجه است
یکی آنکه غرض از ذکر دو آیه مبارکه رد بر عامه عمیاء است که قائل بوجوب استیعاب مسح بر دو
دست تا مرفق در تیمم و توجیه رد این است که چون ابدی در آیه وضو مقید است بقید الی
المرافق و مبین است آن تاسیس اولی است از تاکید پس از اینجا معلوم میشود که قید محتاج
الیه است و الا باید بمنزلة زائد و عبث باشد پس از این قید مستفاد میشود که مراد از
اطلاق ید مادون مرفق است و آیه سرقت نیز دلالة بر این مطلب دارد زیرا که در آنجا
نیز مطلق ذکر شده و از او اراده شده است مادون مرفق اجماعا پس گویا امام ع
در رد این کلام فرموده که آیه تیمم مثل آیه سرقة مطلق است و مثل آیه وضو نیست
که مقید باشد پس چرا شما که عامه اید مقید کرده اید آن بقیدیکه دلیلی بر آن دلالة
ندارد و بقید آیه وضو دلالة بر قید آیه تیمم ندارد دویم آنکه غرض از ذکر آیتین
تنبیه و استشهاد بر این است که از برای ید اطلاقات عدیده است که گاه مطلق
ذکر میشود و گاه مقید مثل آیه وضو و سرقة و غیر آنها پس در هر جا که مقید

مقید است و منصوص است بالخصوص عدول از آن جایز نیست مثل آب وضو و در جایی که مقید
نیست مثل آب سرقت و وضو پس لابد است از استعلام حکم آن قدر و اما جواب از شبهه
ثالثه پس بدانکه ممکن است حمل کلام امام بر تقیه در تعیین موضع قطع زیرا که مذهب
عامه در قطع این است که باید از بند دست و زند باشد و محتمل است که مقام در بیان این حکم
مقتضی تقیه بوده است و اما در وجوب استیعاب ید تا مرفق مقتضی تقیه نبوده است
و اما جواب از شبهه چهارم پس آنستکه جایز است که ضمایر مذکوره جمیعا راجع بامام باشد
بغایت آنکه قسم اول و سیم بمعنی علی یا تمثیل یا نحو آنها باشد یا آنکه اگر ضمایر باقی بر ظاهر
خود هم باشد ضرر ندارد چنانکه در آیه شریفه اعنوا بالله و تعزروه و توقروه و تسبحوه
و نحو آن است و اما جواب از شبهه خامسه پس از دو راه است یکی آنکه مراد امام این است
که خدا تعالی بیان فرموده مقدار بر آنکه واجب است مسح آن از دست در تیمم و بیان آن را خدا
و اموش نفرموده است و مسح حکمی از احکام را فرو گذار نکرده و مسح حکمی را بدون دلیل بیان
نکرده دویم آنکه از تقیید ایدی در آیه وضو بمرافق معلوم میشود که در جایی که حکم
مسح واجب است ید را تا مرفق تقیید بان واجب است پس اگر در تیمم هم حکم چنان باشد که
عامه میگویند که واجب است مسح ید تا مرفق لازم می آید که خدا تعالی العیاذ بالله تقیید
و تقیید را فراموش کرده باشد و حمل اینکه خدا هرگز چیزی را فراموش نمی کند قدر
مظهری در بیان حدیث حسن صحیح که از فضل بن شاذان مروی است در باب
نواقض وضو و اما النوم فان النائم اذا غلب علیه النوم یفتح کل شیء منه
و یسترخی فکان اغلب الاشیاء ما یخرج فوجب علیه الوضوء لهذه العلة
و این خبر بحسب ظاهر موافق است با مذهب منقول از عامه که میگویند نوم من حیث هو ناقض
وضو نیست بلکه ناقضیت آن بواسطه احتمال خروج حدث است و جواب از این مطلب
بچند وجه ممکن است یکی آنکه علة مذکوره علة تشریع است و حکمة است از برای حکم نه علت
نحو آنکه حکم دائر مدار وجود آن باشد وجودا و عدما چنانکه شان علة تامه است و اگر
اگر کسی بگوید که ظاهر علة این است که علة حکم باشد نه علة حکم تشریع گوییم این اول کلام است

و بر فرض

و بر فرض تسلیم ممکن است در این خبر دعوی سیاق و اشتیاق بازهای نسبت بعلیت تشریع تعرضی مقام
چنانکه جمعی از علمای اعلام گفته اند دویم آنکه این خبر محمول است بر تقیه و در خبر علامه امر شیعه
باخذ مخالف عامه و طرح موافق ایشان و اخذ موافق کتاب با آنکه این حکم مناقض است با
استصحاب زیرا که حکم بنقض بمحض جهتی مخالف است با یقینی سابق فتم اقول حمل خبر بر تقیه
مشروط است بوجود خبر معارض و الا مجرد جهتی موجود قول از عامه با عدم معارض موجب
حمل بر تقیه نمی شود و اگر فرض وجود معارض و ترجیح شود پس اگر آن دیگر است غیر این جواب
پس این را جواب مستقل قرار دادن وجهی ندارد سیم آنکه این خبر مخالف است با اجماع امامیه و صریح
آیه شریفه اذا قمتم الی الصلوة که تفسیر شده بقیام از نوم و سایر اخبار که دلالة دارند بر اعتبار
یقین بحدث پس بنا بر این یا باید طرح کرد خبر را یا تاویل چهارم آنکه خبر مذکور معارض است بخبر دیگر
که صحیح است یا صحیح که دلالة میکند بر ناقضیت نوم بنفسه و آن خبر این است که لا ینقض الوضوء الا حدث
و النوم حدث و اگر تصور در سند خبر باشد بعیب اصحاب متجه است بلی بعضی از علما استدلال کرده اند
در دلالة آن و تقریر استدلال این است که کلمه لا ینقض الوضوء الا حدث منحل میشود بآنکه خبر یکه
حدث نیست ناقض وضو نمی شود و ناقض وضو حدث است پس اگر منضم شود قضیه اولی الموجبه
کبری باین ترتیب که لا ینقض الوضوء الا بحدث و النوم حدث این قیاس نتیجه نمی دهد بواسطه
عدم تکرار حد وسط در آن زیرا که حدث در صغری است نه کبری و اگر ضم شود قضیه ثانیه بصورت کبری
باین ترتیب که الناقض للوضوء حدث و النوم حدث ایضا منتج نخواهد شد زیرا که اختلاف
مقدمتین شرط است در نتیجه و این شکل ثانی پس باوفاق انها نتیجه نمی دهد و جواب از این
اشکال بچند وجه ممکن است یکی آنکه بگوییم خطابات شرعیه منزل است بر مفاهیم عرفیه پس در
صورت میگوییم که ظاهر از کلمه لا ینقض الوضوء الا حدث این است که هر حدثی ناقض
وضو میشود پس بنا بر این هرگاه النوم حدث صغری قرار دهیم از برای کلمه حدث ناقض
نتیجه میدهد النوم ناقض و اگر آن را کبری قرار دهیم و بگوییم کل حدث ناقض و النوم حدث
نتیجه میدهد بعض ناقض الوضوء نوم و هو المدعی دویم آنکه لفظ حدث در کلمه النوم
حدث مطلق است و اطلاق بمنزله عموم است پس بنا بر این حد وسط مکرر شده است پس هرگاه
عموم و اطلاق متغایر باشند لازم نیست آنستکه در صورت اختلاف مقدمتین با کجا

وسلب جایی نتیجه ندهد مطلقا زیرا که موجب عدم است و موجبه جزئیه نیست پس در این صورت میگوییم
که اگر گفته شود النوم حدث ولا ینقض الوضوء فالیس بحدث حاصل نتیجه این میشود که النوم لیس
غیر الناقض و اگر عکس کنیم با این صورت لا ینقض الوضوء فالیس بحدث و النوم حدث حاصل نتیجه
این میشود که غیر ناقض الوضوء لیس بنوم فتدبر سیم آنکه کلمه النوم حدث اگر منضم شود بقول ما
لنا قض للوضوء حدث ممکن است احتیاج با نعکاس النوم حدث که میگوییم الحدث نوم و لنا قض للوضوء
حدث یا میگوییم لنا قض للوضوء حدث و الحدث نوم و یا بعکس الناقض للوضوء حدث که میگوییم
الحدث ناقض للوضوء و النوم حدث و یا میگوییم النوم حدث و الحدث ناقض للوضوء فتدبر
چهارم آنکه غرض از این خبر نفی ناقضیت است از جهت آنکه حدث نیست نه اثبات ناقضیت
از برای حدث و اما تصریح بآنکه نوم حدث است پس از برای مخفی بودن اطلاق اسم حدث است بر نوم
پس بنا بر این میگوییم که کلمه النوم حدث صغری است و غیر الناقض لیس بحدث کبری است و این
ترتیب نتیجه میدهد قیاس چنانکه در صورت عکس هم اگر بگوئی غیر ناقض لیس بحدث و النوم حدث
نیز نتیجه است و لکن این جواب راجع بجواب دویم است فتدبر پنجم آنکه ناقض بودن حداث نیست مگر
از برای حدثیه پس علت که حدثیه باشد قدر مشترک است میانه همه آنها و باین ملاحظه
نتیجه دادن صحیح میشود زیرا که مرجع حدیث باین میشود النوم حدث و کل حدث ناقض
فالنوم ناقض فتدبر

عظیمی در بیان معنی حدیث مروی در کافی از ابی الحسن رضا که فرمودند لیس العبادة
بکثرة الصلوة والصوم وانما العبادة التفکر فی مرآته وقدرته ونظیر این از جناب امیر
منقول است که فرمودند نبه بالتفکر قلبک وجاف عن اللیل جنبک واتق الله
ربک و در جناب اهل بیت عصمت است که فرمودند تفکر ساعة خیر من عبادة سبعین سنة
و تحقیق این مطلب موقوف است ببسط کلام فی الجمله پس میگوییم بدانکه از برای ذکر
مراتبی است یکی مرتبه ذکر لسانی فقط و این پست تر از همه مراتب است دویم ذکر قلبی است
که این نیز مراتبی دارد یکی آنکه از آنها مجرد توجه قلب است باسمی از اسماء الله بدون توجه و تعقل
معنی آن و گویا این ذکر لسانی است در قلب دویم ذکر اسم در قلب با فهم معنی آن و توجه
بسوی مقصود از آن اسم و این شبیه است بذکر لسانی با توجه قلب بسوی معنی آن و اعلای مراتب
آن بودن قلب است در فکر ملکوت آسمان و زمین حالی که با نور بصیرت ناظر و مشاهد
نور جمال و جلال خداوند لایزال باشد در هر چیزی که بنظرش میرسد چنانکه جناب
امیر فرموده ما رأیت شیئا الا ورأیت الله قبله و در نهایت این مرتبه توجه تام و تمام است
بر رو کار علام و اعراض از ماسوی الله پس نظر عارف در این مرتبه بسوی خدا
بالعرض است و بعنوان آلیه نظر نظر ناظر بآینه که مقصود اصلی دیدن صورت است
نه آینه و در میانه این مرتبه و آن دو مرتبه بیشی مراتب بسیار است و ادنی مرتبه
ذکر قلبی اشرف است از ذکر لسانی فقط زیرا که ذکر قلبی ریا در او راه ندارد و کسی
بغیر خدا مطلع بر آن نمیشود حتی ملکه چنانکه در بعضی از اخبار وارد است که ملکه
نمی نویسند مگر آنچیزی را که میشنوند و اما ثواب ذکر قلبی نفی پس آنرا غیر خدا کسی نمیداند
مخفی نیست که ذکر لسانی که بگوش اسماع غیر برسد نیز خیلی ذکر قلبی است و سیم از مراتب
ذکر اعضا و جوارح است باین معنی که حفظ و کف کند هر یک از آنها را از محظورات
و محرمات و متوجه نماید هر یک از آنها را بخیر یکه امر ما کرده و این در حقیقت از
لوازم علی مراتب ذکر قلبی است و گمان ندارم که شبهه شک داشته باشد در اینکه روح
ذکر و معنا یکه سزاوار است که اطلاق ذکر بر آن شود ذکر قلبی است و روح

این روح آن مرتبه علیا فکر است که غایت جمیع عبادات است چنانکه گفته شد و کما سر روایت ماثوره
تفکر ساعة خیر من عبادة سبعین سنة هم همین است چه که فکر در ملکوت خدا یعنی قدم او صول باین
مرتبه علیا است که ذکر لسانی و ارکانی نیز از لوازم این مرتبه است از ذکر قلبی و این مطلب معلوم است
که عبادی صاحب و کنایه ناشی از غفلت از جناب احدیت است و توجه بلذائذ بشریه و دنیای
دنیه و از همین جاست که وارد شده حب الدنیا رأس کل خطیئة و چون شخص عارف بحقیقت
بصیرت در مقام مشاهده نور جمال احدیت برآمد کف نفس خواند که از جمیع محرمات و محظورات
بلکه از اکثر از مباحات نیز و یک لذتی در آن مشاهده یابد که فوق همه لذات است و لذتی
بهتر و بزرگتر از آن برای او متصور نمی شود و در اینجا الذاذ آنی تذکر لسنة و ارکانی برای او حاصل
می شود که فوق آن متصور نیست پس از برای عارف بهر عضو لذتی و بهر لذتی لهجه است و اینکه
و این مرتبه اعلی مراتب سلوکی نفس انسانی است بسبقه علمیه و عملیه و در جناب ائمه
اطهار حث و ترغیب بسیاری در تحصیل مقدمات این مرتبه رسیده از قبیل صفات کمالیه
که سزاوار است متحلی شدن بآنها و تخلیه از اضداد آنها مانند زهد در دنیا و ترک رغبة
بسوی آن و ترک متابعة هوای نفس و کوتاه کردن آرزو و تفکر و تذکر آنها از ادعیه که در تخلیه
خواهند گذشت چنانکه در روایت کافی اشاره بآن شده که از آن خبر و غیر آن بر می آید که زنده
کردن دل بتفکر است بلکه در آن اشاره است باینکه فکر باعث میشود بعلت جوارح بر وجه حسن و
چنانکه در خبر از امام جعفر نقل شده که فرمود جدم علی فرموده که فکر ذکر میشود انسان را
بتبرو بیکوئی و عمل کردن بآن و در نهج البلاغه فرموده الفکر مرآة صافیة یعنی فکر آئینه صاف
جهان است که اشیاء را کما هی مینماید پس می بیند انسان بواسطه آن حقایق حسنه را
پس عمل بآنها میکند و آنها را بعمل مینماید و هم حسنی صور اعمال قبیحه را می بیند بآن
و از آنها فرار و اجتناب میکند و شکی نیست که اگر آئینه همیشه در برابر انسان باشد هرگز
از برای او غفلت از اعمال قبیحه حاصل نمیشود و متابعة نفس اماره نمی کند در قبیح
قبیحه و چون این فکر سبب از برای خیرات و اساس از برای حسنات است بجهة این است
که ترجیح بر سائر عبادات یافته است چنانکه ذکر شد حتی اینکه پست ترین مراتب فکر

مثل تفکر در انقلاب دنیا و زوال آن مرجح داده شده بر نماز شب با آن همه فضیلتی
که از برای آن وارد شده چنانکه در کتاب کافی از حسن صیقل روایت کرده که گفت از
حضرت صادق سؤال کردم از حدیثی که مردم روایت میکنند که تفکر یک ساعة بهتر است از
قیام شب عرض کردم کیفیة فکر چیست فرمود مرد مرور میکند بخرابه یا بخانه که بی سکنه مانده
پس میگوید کجا رفتند بانیان تو و کجا رفتند ساکنان تو چرا جواب نمیگوئی و این معنی اعلی
مراتب فکر است در امر خدا و خدا و مقدمه آن است پس باید انسان اولا فکر کند در فنا
حوادث و زوال آنها و بداند که بقائی از برای آنها نیست تا اینکه نفس مشوق بیاید و فکر
در قدیم و توجه بسوی او نماید و طلب لطف عمیم او کند چنانکه طریقه ابراهیم خلیل است
و این کلام از امام در کیفیة فکر ظاهرا بطریق لف و نشر مشوش است زیرا که کلمه
این ساکنوک خطاب است از برای خانه غیر مسکونه که مرور میکند و این مانوک
خطاب است بخرابه که تعمیر کننده آن مرده و کو یا کلمه مالک لا تکلمین تعجب است از اینکه
باید آن خانه ها و خرابه ها بلسان قلی جواب بگویند و شرح حسی نمایند و این اشاره میکند
ظهور حقیقت و آیه اعلم مظهر در حدیث مرور در کافی از محمد بن مسلم از ابی جعفر
که گفت شنیدم از آنجناب که فرمود کان الله ولا شیء غیره و لم یزل عالما بما یکون فعلمه
قبل کونه کعلمه بعد کونه ثم خلق اشیاء بدانکه کلمه لا شیء غیره و لا الله نمی کند بر اینکه علم خدا یعنی با اشیاء عین ذات
او است چنانکه در مخلوق مقرر است چنانکه صفات دیگر او نیز عین ذات است زیرا که مبرهن است
ثبوت جمیع صفات کمالیه در ازل از برای خدا لم یزل باتفاق جمیع حکما و متکلمین و ثبوت
آن صفات از برای ذات مقدس خالی از این نیست یا زائد بر ذات و قائم بآن است در ازل
چنانکه اشاعره میگویند و این مستلزم است که صفات مذکوره از امور ممکنه بالذات و موجوده
در ازل باشند که در ازلیة با واجب الوجود بالذات شریک باشند پس امام اشاره فرموده
بکلمه لا شیء غیره باین معنی و یا اینکه ثبوت این صفات از برای ذات بعنوان جزئیه است
در ازل و لازم اینهم اشتراک صفات است با ذات در ازلیة و کلام مذکور در مقام نفی
این احتمال است و بعد از اینکه امام در کلام خود اشاره بنفی این دو احتمال فاسد فرموده در مقام

ذکر مذهب حق برآمده و فرموده فعله به قبل کونه کعلمه به بعد کونه توضیح مطلب آنکه انکشاف
جمیع اشیاء و ظهور همه موجودات ماسوی الله مستند بذات قدسی و وجود مقدس حضرت
واجب الوجود است با قطع نظر از جمیع ماسوی که خارج از ذات است پس وجود هر موجودی
مرتبط و منوط بنفس ذات واجب است بدون احتیاج بغیر او و وجود مقدس حق قبل از
وجود اشیاء و بعد از وجود و حتی وجود آنها نهایت و حدت و انقلاب و تغیر بهیچ وجه
و در هیچ حیثی در وجود حق راه نداشته و ندارد صلا چنانکه در محلش مبرهن است زیرا که
وجود اشیاء مخلوقه در مبدائیه و مناطیه انکشاف ندارد بلکه موجودات منکشفات
و معلوماتند قبل از وجود و بعد از وجود و حین وجود هیچ یک انکشاف و علم تفصیلی
وجه اتم و اکمل و مرتبه بر ذات قدیم بذاته با قطع نظر از هر چیزیکه ماعدای اوست و تمام اتم
علم و عالم هر دو ارتسمیه و قدیم و معلوم که عبارت از منکشفات معلومه اشیاء غیر از اوست
و این تقریر هر چند در نظر عقل مسلوم مستبعد است اما در نظر عقول صافیه خالصه
و اذهان عالیه قویه منقیه واضح و جلی است بعد از تامل در اطراف کلام و دقت در کلمات
علام از اهل کلام و نظر در براهین عقلیه موصله بحق و ذالک فضل الله یؤتیه من یشاء

فظهر در تحقیق معنی حدیث نیت مؤمن خیر من عمله و نیت الکافر شر من
عمله و در حدیث دیگر افضل من عمله و در حدیث دیگر ابلغ من عمله و در حدیث دیگر است که انما
یحشر الناس علی نیاتهم و حدیثیکه وارد است در بیان علت مخلد بودن اهل نار در نار
و اهل بهشت در بهشت که هر یک از ایشان هرگاه در دنیا مخلد میماندند عزم ایشان آن بود
که در اطاعت یا معصیت که هر یک بودند ثابت باشند و همچنین حدیثیکه وارد است در باب
عقاب ابزار ارتکاب بعضی از مقدمات بقصد ترتب حرام مثل کاشتن رز برای شراب و زراعت
زراعتی برای سعایت مؤمن و نحو آن حدیثیکه دلالت میکند بر آنکه رضا بعمل و فعلی مانند همان فعل
است کما الخبر الراضی بفعل قوم کالداخل فیه معهم و علی الداخل اثمان اثم الرضا و اثم الدخول
و مؤید این است کریمه ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله و خبر من رضی بفعل
فقد ارتکبه و ان لم یفعله و غیر اینها از آیات و روایات و اشکال در این چند از دو جهت است
یکی آنکه اینها معارض و مناقضند با روایه افضل الاعمال احمزها و دیگر آنکه معارضند
با حدیث بسیار که دلالت میکنند بر عفو از قصد معصیه اما جهت اولی پس تقریر اشکال در آن آنست
که چگونه میشود نیت افضل از عمل باشد با آنکه عمل مقتضی تعب و مشقت بسیار است و در نیت
مشقتی نیست و افضل اعمال آن عملی است که زحمتش بیشتر باشد بعلاوه عمل مقصود بالاصالة
و نیت از توابع اوست و اینهمه مدحیکه درباره عاملین و عابدین و راکعین و ساجدین
و صائمین وارد است تماماً از جهت عمل است نه نیت و جواب این اشکال بچند وجه داده شده است
یکی آنکه مراد این است که نیت مؤمن بهتر است از عمل او که خالی از نیت است دوم آنکه این کلام از قبیل
عام مخصوص است و مراد این است که نیت مؤمن با عمل بزرگ خیریه بهتر است از عملهای کوچک
سیم آنکه نیت گاه تعلق میگیرد باستدامه عمل پس ثواب هم نسبت باستدامه است و جزاء در
مقابل آن هم خلود در جنت یا خلود در نار است در مقابل آن چهارم آنکه جزاء خیر نیت
مستمر است و جزاء خیر عمل منقطع میشود پنجم آنکه نیت دیگر بر عمل زائد بواسطه آنکه از امور
خفیه است بخلاف عمل که از امور جلیه است ششم آنکه نیت بر وجه حقیقت واقع شود و عمل گاهی
صدور میشود بجهت تقیه و نحو آن هفتم آنکه کلمه من از برای تبعیض است و مراد این است که نیت
مؤمن هم از جمله عمل خیر است هشتم آنکه در نیت کردن عجز متصور نمیشود بخلاف عمل که گاه میشود
که امتناع ذاتی پیدا میکند نهم آنکه نیت فی حد ذاته از اعمال بر و خیر است و عمل بر افضل است

دهم آنکه پیغمبر این حدیث را درباره مؤمنی فرموده که اراده کرده بود خیری سازد و
قبل از اقدام او کافری اقدام کرد و آنرا ساخت یازدهم آنکه نیت مؤمن عملی را خیرتر سازد و
جمله عمل اوست دوازدهم آنکه نیت مؤمن از برای عملیکه بجا نیاورده است بهتر است از آن
عمل سیزدهم آنکه مراد این است که نوع نیت بهتر است از شخص عمل ۱۴ آنکه نیت دلالت میکند
بر صفا باطن و حسن اعتقاد ۱۵ آنکه نیت خیر محض است بخلاف عمل ۱۶ آنکه عمل باشد
که محتاج تأملات و شرائطی است که بواسطه امتناع آنها ممتنع میشود بخلاف نیت ۱۷ آنکه کلمه من
از برای تعلیل است یعنی علت خیریت نیت عمل اوست ۱۸ آنکه تو هیکه مقرر شد از برای نیت عمل
بیشتر است از ثوابیکه مقرر است از برای خود عمل زیرا که مصادیق و افراد نیت بیشتر است از افراد
عمل ۱۹ آنکه نیت تعلق میگیرد بجمیع اجزاء و فعله و جهه پس ثواب جمیع اعمال را میبرد بخلاف خود عمل
۲۰ آنکه مراد این است که نیت کردن مؤمن بهتر است از نکردن فسقه با عملیکه بدون نیت هم ثواب دارد
مانند تهذیب خلاق ۲۱ آنکه جهت خیریت نیت این است که عجب را جذب آن نمیشود ۲۲ آنکه نیت محتاج
بتعلیم و تعلم نیست ۲۳ آنکه عمل مشتمل است بر شرائط و منافیاتی که بواسطه فقد آنها و وجود آنها باطل
میشود که عمل بعین نیت بخلاف نیت ۲۴ آنکه عمل واحد کاهی بواسطه نیت متعدد میشود در باب جذب
بخلاف خود عمل ۲۵ آنکه نیت شرط صحت بلکه علت وجود عمل است پس بانچه از عمل اخذ میشود
۲۶ آنکه نیت غیر عبادت را عبادت میکند مثل تجارت و نکاح و نحو آنها و تکلیف عبادت بواسطه نیت
عبادت دیگر میشود و عمل چنین نیست ۲۷ آنکه مدار عقود و ایقاعات و اکثر احکام نیت است که
العقود تابعة للقصود و عمل چنین نیست ۲۸ آنکه بواسطه نیت کاهی عمل از برای دیگری
محسوب میشود مثل نایب حج و زیارات و صوم و صلوة و نحو آن ۲۹ آنکه فساد عمل موجب بطلان
اثر نیت نمیشود بخلاف عکس ۳۰ آنکه نیت روح بنده است و عمل صورت ظاهر است
الی غیر ذلک از توجیهاتیکه گفته شد یا ممکن است که گفته شود مازاد آن بیانات معلوم
میشود توجیه خیر آخر خیر که نیت الکافر شر من عمله باشد فتفکر و تبصر تنبیه در بیان
حدیث لکل امرئ ما نوی باید دانست که این خبر یا از قبیل عام مخصوص است و یا بر سبیل
استحقاق است زیرا که این قاعده در بسیاری از مواضع جریان ندارد مثل نیت روزه روز
آخر شعبان در یوم الشک و محسوب شدنش از ماه رمضان اگر معلوم شود که از آن بوده است

و مثل نماز

و مثل نماز احتیاط در آنکه منقلب بنافله میشود در حد وجهی بلکه قولی در مسئله در صورت انکشاف
عدم احتیاج و مانند زیارات ائمه هدی که منقلب بحج میشوند بحسب روایات و مثل تضعیف اعمال
و عبادات بحسب اکثر و اوقات و مثل محسوب شدن از اشتغال بذکر راندن دانه های تسبیح که از
تربت حسینیه باشد بدون ذکر از تسبیحات و مانند مکارم اخلاقیکه محسوب میشوند از طاعات
و عبادات و جزا داده میشود بر آنها بدون نیت و مثل اجزاء عبادات در صورتیکه مقرون
به نیت و قصد نباشند و یا آنکه مقرون بقصد خلاف باشند مثل آنکه در یکی از دو سجده
نماز قصد کند که این سجده اول است آنگاه معلوم شود که ثانیه بوده یا عکس این بوده و در تشهد مثلاً
قصد تشهد آخر کند یا بعکس پس کشف خلاف شود و نظیر این در معاملات نیز جاری میشود مثل
آنکه هرگاه بیع یا هبه یا اجاره مثلاً بعد آورد بقصد آنگاه قصد و نیتش بر گردد بقصد
دیگر قبل از فراغ و این مطلب در باب سهو و نسیان مسلم است و شبهه ندارد و در صورت
عدم صحتش خالی از قوت نیست یا وقتیکه مستلزم تشریع نمیشود و آنها تا آنکه بواسطه تاثیر نیت
سابقه است و لیکن هست که بواسطه نیت آن فعل واجب در قیام منوط میشود مثل آنکه هرگاه
سوره فاتحه را بقصد رکعت دوم بخواند بعد ظاهر شود که رکعت سیم یا چهارم بوده است بدل
نسیان که مجزی است بلکه اگر بخواند فاتحه را دوباره بخواند زیاده عمدیه و مفسد خواهد بود و از این
قبیل است دعا ملحون و غلط که بعد صحت خوانده شده باشد که همچه دعای هم در نزد خدا
بدل صحیح و فصیح واقع میشود و ظاهر این است که اذکار مستحبه و زیارات ائمه هدی
حکم را دارد هر چند که واجب یا مفروض از آنها خالی از اشکال نیست فتدبر و اما جهة ثانیه
پس کلام در آن موقوف است بذکر چند امر که معارضه در آنجهة و ذکر بعضی از اشکالات
وارده و دفع آن و تحقیق در وجه جمع میانه آنها پس میگوییم که از جمله معارضات خبر
صحیح است که کلینی ره از ابی عبد الله صادق یا ابی جعفر باقر روایت کرده که فرمود حضرت
آدم ع عرض کرد خدایا شیطان را سر من و اولاد من مسلط فرمودی و او را جاری مجرای خون
در ابدان ما قرار دادی پس از برای اولاد منهم چیزی در مقابل این امر مقرر فرما ندا رسید
که یا آدم برای تو و اولاد تو قرار دادم که هر یک از شما قصد و نیت معصیت کنید یا وقتیکه
مرتکب آن نشده باید و از قوه بفعل نیاورده باید محض نیت آن معصیت در نامه اعمال
نوشته نمیشود و اما اگر بعد از قصد مرتکب شود یک گناه یک محسوب میشود و اما اگر کسی از شما

قصد حسنه کند و آنرا بعمل نیاورد بمجرد قصد ثواب یک حسنه برای او نوشته میشود و اگر
بعد از قصد بعمل بیاورد آن را ثواب ده حسنه برای او نوشته میشود و از آن جمله حدیث
فضیل بن عثمان مرادیست که گفت شنیدم از ابی عبد الله ع فرمود رسول خدا ص فرموده بسا بنده
که قصد میکند که حسنه بعمل آورد پس اگر بعمل نیاورد آن را ثواب یک حسنه برای او نوشته میشود
و بسا بنده حسن نیت او و اگر بعمل آورد پس آن را ثواب ده حسنه برای او نوشته میشود و بسا
بنده که قصد سیئه و معصیتی میکند که بعمل آورد پس اگر عمل نیاورد آن را چیزی برای او نوشته
نمیشود و اگر عمل آورد هفت ساعت از برای خیر الاجل میشود که شاید توبه کند و
و مناقشه در دلالت این دو حدیث باینکه انها دلالت بر عفو نمیکنند بلکه دلالت بر نوشتن
میکنند و اواعم از عفو است مدفوع است باینکه این دو خبر دلالت دارند بر ثبوت معصیت و
عفو از باب امتنان و با الجمله عفو ظاهر میشود از کلام صدوق ع که نسبت میدهد باعتقاد
امامیه و بعضی نسبت باکثر اصحاب و اردبیلی نسبت بمشهور داده و کفایه کان در این مقام و جزم
از اشکال است یکی آنکه قصد امر غیر اختیاری است و عقاب بر آن صحیح نیست تا ملتزم شویم در
بعضی با عدم عفو دوم آنکه لازم التزام بعقاب بر قصد التزام بتعدد عقاب است در صورت
ارتکاب و الا کنون جمعی از اصحاب ملتزم بتعدد عقاب نشده اند و دفع اشکال اول موقوف است
بیان مقدمه و آن این است که قصد و نیت آیا از مقوله فعل است یا از مقوله کیف اگر مقوله
دوم از لامیه که از آن جمله است محقق طوسی ره در تجرید قصد را از مقوله کیف دانسته و از
اینجا است که گفته اند اراده مرجح فعل اختیاری است زیرا که اراده عبارت است از اعتقاد نفع
و جمعی از اهل تحقیق گفته اند که قصد از مقوله فعل است نظر باینکه اعتقاد نفع عبارت است
از داعی بسوی فعل و اراده عبارت است از میل متعقب باعتقاد نفع و حق این است که
اراده آن قصدی است که مترتب بر عزم است که او مترتب بر جزم و توطین نفس است بر فعل که
متعقب است بمیل متعقب بر تصدیق بفایده را که او متعقب است بتصور فعل و بنا بر این
شکی نیست که قصد از امور اختیاریه است که تابع است از برای اینکه او را مورد تکلیف
قرار دهند و دلیل بر این مطلب وجدان است زیرا که ما در نفس خود می یابیم که با
وجود علم بمصلحت و منفعت هرگاه میل اختیاری حادث نشود ترک آن مصلحت میکنیم

و عرف

و عرف و لغت نیز مؤید بلکه شاهد این مطلب زیرا که مردم آنها را حکم میکنند بفرق میان
علم و اعتقاد و نیت و اراده چنانکه مؤید این مقام است ایضا نوع تعبیر علما از برای
نیت میکنند و میگویند نیت اراده است که از فعل قلب است و کفایه میکند در اختیاری
بودن فعل متعقب بودن آن بداعی بدون احتیاج بقصد زیرا که افعال خدا تعالی
اختیاری است که متعقب است باراده که در حق خدا تعالی عبارت است از علم با صلح و
آن علم هم عین ذات او است و مراد این نیست که قصد جدید در ذات باری تعالی
پیدا شود و اینکه میگویند افعال اختیاریه ملتزم قصد ند آن در افعال جوارح است
نه در نفس قصد با اینکه ممکن است که گفته شود که اختیاری شدن غیر قصد بقصد است و
اما اختیاری شدن خود قصد پس بنفس خودش هست چنانکه وجود غیر وجود بوجود است
و وجود خودش بنفس خودش است و با الجمله مناط در اختیاری بودن فعل بعقب او است بداعی
و اما اشکال دوم پس دفع آن ممکن است بدو وجه یکی آنکه ما ملتزم میشویم بتعدد عقاب و
قول بعدم قائلین ممنوع است زیرا که محقق ما زندرانی ره بنا بر محکی در شارات قول
بوحدت عقاب را نسبت داده باکثر عامه و متکلمین و اما محدثین که از جمله ایشان است
قائل گفته اند که اگر سیئه منویه را بعمل بیاورد بر او دو معصیت نوشته میشود وجه دوم
آنکه قصد معصیت علت است از برای استحقاق عقاب غایة ما فی الباب آنکه فعل واقع
موجب شده معصیت میشود کما هو الحق و در هر جا یکه مجتمع شود دو تکلیف
عموم و خصوص و کما هو حق مطلب ناظر است کلام صاحب فصول ره در مسئله
تداخل عقابین در مقام و با الجمله ما ملتزم میشویم حرمت قصد را مطلقا منتهی این است
که در مقام فعلیت و ارتکاب ملتزم نمیشویم تاکید و تشدید عقاب فتبینه آیا مراد
از عفو در این مقام عفو فعلی است باین معنی که معصیت ثابته و معفوه است و
یا مراد عفو تقدیری است باین معنی که مورد قابل حرمت است و لکن عفو حاصل شده
نسبت بجهت اصل تکلیف و حرمت از باب ترحم و امتنان بر بندگان هر دو محتمل است و
و لکن ظاهر اخبار مفید وجه اول است و بعضی ادعای ظهور بعضی از اخبار مثل
اخبار دالة بر حرمت حسد و حقیر شمردن مردم و اراده بدی با خلق خدا و اخبار دالة
بر حرمت عمل بظن و نحو آنها در تقویت احتمال ثانی کرده اند و فی الجمله تامل و نظر فتدبر

اشکال سیم این است که اخبار وارده در تخلید مخلد بودن اهل جهنم در جهنم و اهل بهشت در
بهشت بثبوت عزم با آنکه ضعیف اسناد منطبق با مقصود سائل نیستند زیرا که غرض
سائل این است که عذاب غیر متناهی از برای معصیة متناهیه ظلم است و جواب بجهت ظاهر رفع
سؤال نمی کند زیرا که معلوم است که عدم تناهی متعلق موجب عدم تناهی عزم نمی شود
پس اشکال بحال خود باقی میماند بلکه قوی تر میشود زیرا که نفس کفر متناهی بحسب زمان
اگر صلاحیة ایجاب خلود نداشته باشد پس عزمیکه تابع اوست در مقدار فتح بلکه کمتر
از اوست بمراتب بطریق اولی موجب خلود نخواهد شد بلی ممکن است مناقشه در این مطلب
باینکه کفر یکمجود است بزمان قلیل بیشتر از عزم بر کفر ابدی نخواهد شد و در اینجا
اشکال دیگر لازم می آید و آن این است که اگر عزم علة خلود باشد لازم می آید خلود مسلمانیکه
عازم بر کفر ابدی باشد و التزام باین بسیار مشکل است و همچنین لازم می آید مخلد بودن
مسلمیکه عازم بر معصیة باشد ابدالدهر و ملازم می آید عدم خلود کافر متردد و ممکن است دفع
اول با التزام عفو ولکن اندر اشکال دیگر بحال خود باقی میماند و تحقیق در حل اشکال این است
که از خواص کفر و اکثر مرتبه بر آن خباثة دائمه لازمه است از برای نفس که چنان نیست در سوء
واقعه بیدا میکند که قابل زوال و نقصان نیست بخلاف مجرد عصیان که او بمنزلهٔ چرک و اوساخ است که
قابلیة زوال دارد پس لغة ابدیة و عذاب دائم و عقوبة سرمدیة از آثار این خباثة دائمه لازمه
است که قابل زوال نیست و کافر باختیار خود آن صفة خبیثه را برای خود اختیار کرده که عذاب دائم
از لوازم اوست پس در خلود و دوام عذاب او قبحی نخواهد بود و ضرری در التزام بآن نیست که
لا یخفی و چون این مطلب دانسته شد پس بدانکه مرحوم شیخ مرتضی ره فرموده که ممکن است
حمل اخبار اولی یعنی اخبار دالة بر عفو بر کسیکه بعد از قصد معصیة مرتدع شود از قصد آن
بخود خود و حمل اخبار اخیرة بر قاصد کسانیکه باقی باشد بر قصد خود تا آنکه عاجز شود
از ارتکاب آن نه اینکه باختیار ترک آن کند تا آنکه طائفهٔ اولی محمول است بر کسیکه
اکتفا بمجرد قصد کند و طائفهٔ ثانیه در بارهٔ کسی است که با قصد مذکور مشغول شود

مشغول شود بعضی از مقدمات آن چنانکه اولة حرمة اعانة بر اثم شاهد این مطلب است بنا
بر تعمیمیکه بعضی از اساطین در آن اولة داده نسبة باعانة نفس خود فاعل بر حرام و مجتمل
است که این تعمیم از باب تنقیح مناط باشد نه از باب دلالة لفظیة انتهی کلامه رفع مقامه
جامع این اوراق مراکنا گوید که در این فرمایش وجوهی از مناقشه است اما اولاً اجملاً
جمع فرع لتکافؤ است که در مقام مفقود است زیرا که ترجیح با اخبار است که مثبت معصیة است
بملاحظهٔ کثرت و صحة سند و موافقت بودن آنها با جمهور بعد از ثبوت معصیة این مطلب
ولکن در تقدیم جمع بر ترجیح بعکس آن کلامی است که در علم اصول تحقیق آن شده است
و ثانیاً اینکه جمع که مرحوم شیخ ره احتمال داده شاهد از برای آن نیست عقلاً و نقلاً
و ثالثاً سیاق اخبار از طرفین ابا دارد از هر دو حمل مذکور مثلاً خبر صفوان را ملاحظه
کن به بینی چگونه حمل میتوان کرد بر صورت اشتباه و همچنین سائر اخبار چنانکه پوشیده
نیست بر صاحبان انظار بچشم انصاف بلی ممکن است حمل اخبار عفو بر خطر اینکه در
قلب خطور میکند بدون تصمیم و اخبار دیگر را بر صورة تصمیم فتدبر و ملخص اقوال در
مسئله بر سبیل اختصار و اجمال این چند قول است اول قول بعدم معصیة اصلاً و ابداً
و این محتمل مشهور است کما قیل قد الشهیدة لا یؤثر نیة المعصیة عقاباً ما لم یتلبس
بها دوم قول باینکه معصیة است و معفو عنه و این قول ظاهر مشهور بلکه ظاهر
امامیه است چنانکه شیخ صدوق ره نسبة داده سیم قول باینکه معصیة است غیر معفو
چنانکه بعضی گفته اند لکن با التزام بعدم تداخل باشد در صورة مصادفة چهارم
مبنی قول است با التزام بعدم تداخل چنانکه بعضی گفته اند و سابقاً نقل شد
پنجم تفصیل در مابین اشتغال بعض مقدمات و عدم آن با التزام معصیة بودن
در صورت اول و نبودن در صورت دوم ششم تفصیل در میانه اینکه هرگاه
بخود خود مرتدع شد معصیة نیست و هرگاه مرتدع نشد معصیة است هفتم قول
تفصیل در میانه خطرات قلبیة بدون تصمیم که معصیة نیست و با تصمیم معصیة است و عبارة
اخری در خطور قلبی محض معصیة و حرمة نیست و حرمة و معصیة در عزم ثابت جازم است

هشتم قول بتفصیل در میانه آنکه متولد از قبیل قدرت و قصد باشد بایست تر از آن که اولی معصیت
است و دومی نیست مثل آنکه قصد زنا یا شرب خمر کند بهم تفصیل در میانه قصد قهری که
قدرت بر رفع و ازاله آن نداشته باشد و میانه قصد اختیاری که قادر بر رفع آن باشد که اولی حرام
و معصیت نیست و ثانی معصیت است و حرام دهم تفصیل در میان چیزی که مقصود از آنها نفس اعتقاد
است مانند قصد کفر که مقصود از ایمان اعتقاد است و قصد او منافی اعتقاد است و غیر آنها
که اولی معصیت است و حرام بخلاف ثانی و از برای هر یک از این اقوال دلیلی و وجهی ملحوظ
نظر قائل پاک هست مثل آنکه دلیل قول اول عدم دلیل معتبر بر معصیت بودن و آنکه در اغلب
اوقات از برای اغلب مردم این قبیل قصد الاحکم حاصل میشود و مقتضی ابتلای بسیاری از مردم
است و دلیل قول دوم اخبار کثیره که در کتب اخبار است و بعضی از آنها ذکر شد و از برای قول سیم
بعضی از اخبار مذکوره و از برای چهارم اصل عدم تداخل و برای پنجم قاعده جمع بین اخبار
که ضعفش معلوم شد و از برای ششم هم همین قاعده که دلیلی شاهد جمع ندارد و از برای هفتم
کثرت ابتلا در صورت اولی و حکم عقل در صورت ثانیه و از برای هشتم حکم عقل بقبح در
صورت اولی دون ثانیه و از برای نهم عدم قدرت در صورت اولی بخلاف ثانیه و از برای
دهم آنکه مطلوب در هر جا بنفس اعتقاد باشد بقصد منقلب میشود و الا دلیلی بر
حرمت قصد نیست و تحقیق در مسئله این است که قصد معصیت با عزم و تصمیم حرام است
بواسطه قبح آن در نظر عقل و اما خطرات قلبی و قصد بدون تصمیم پس حرام نیستند و از
محل نزاع خارجند لعموم البلوی و بواسطه آنکه آنها غالباً خارج از اختیارند و از اینجاست
محقق طوسی ره در تجرید میفرماید و ارادة القبیح قبیحة و بهمین مطلب تصریح کرده اند
جماعتی از اصحاب امامیه رضوان الله علیهم مانند شیخ بهائی ره اگر بعضی گفته اند که ظاهر شیخ ره
اعتراف بثبوت عقوبت است از جمله چیزی که مؤید بلکه دلیل است از برای مدعی تعمیم
نمودن فقها است عزم بر فعل را بدو قسم فعلی و آن در صورت مداومت است و حکمی و آن
عبارت است از عزم بر فعل صغائر در هر زمانی که ممکن شود از آنها چنانکه کاهی در مقام
تأیید مدعی گفته میشود که فقها فتوی داده اند بر حرمت قصد افطار در ماه رمضان
هر چند

هر چند افطار هم نکنند و لکن این ربطی بما نحن فیه ندارد بلکه آن بواسطه منافات با
اعتدال نیت است که در صوم معتبر است و بعضی از مشایخ ما فرموده که مخالفت اوامر
و نواهی الهی اگر موجب عقاب شود از جهت تمرد پس شبهه نیست در حرمت و اما
اگر موجب عقاب شود از جهت خاصه در فعل و ترک چنانکه نسبت داده اند
بعدلیه قول بتبعیت احکام شرعیه مر مصالح و مفاسد نفس الامر تبرا و چنانکه
گفته اند که وجهات شرعیه الطافند در وجهات عقلیه در صورت تحسین و تقبیح
هر چه ندارد اثبات فتوی و ما در اصول تحقیق کرده ایم که حکم کاشف تابع حسن تشریع
میشود و از مفاسد وجهات حسن تشریع مشروع است فتدبر مظهر در معنی
حدیث نبوی که فرموده اصطنع المعروف الی من هو اهله و الی من لیس هو اهله فان لم تصب
من هو اهله فانت اهله و در حدیث دیگر است که رأس العقل بعد الدین التودد الی الناس و
اصطناع الخیر الی کل احد بر و فاجر و بعضی اخبار دیگر معارضند با این و جمع و تفاوت آنها
اختصاص اصطناع معروف و خیر است باهلش چنانکه شاعر عرب گفته و مصطنع المعروف مع
غیر اهله یلاقی کما لاقی مغیث ام عامر ام عامر کنایه از کفتار است و این از مثلهای عرب است
که صیادی در مقام صید کفتار بر آمد و او را از جای خود بیرون کرد و بخوان پناه مرد بخانه
عربی و عرب او را پناه داد چون شب شد طعمه برای او حاضر کرد و بعد از طعام جائی برای او
مهیا کرد و خواب بنید او را نصف شب کفتار بر خواست و شکم یکی از بچهای عرب را درید و سر او را
خورد و شبانه فرار کرد و ابو طیب شاعر گفته و وضع الندی فی موضع السیف بالعلی
مضر کوضع السیف فی موضع الندی و نظیر این حکایت مارس است که صاحب مجالس
المتقین نقل میکند و بالجمله سید جزائری ره فرموده ممکن است جمع میانه این دو طایفه
از اخبار بدو وجه یکی آنکه اخبار عامه ناظر بدیگر آنکه علم باهلیت آنها داشته باشی
و دیگر آنکه علم باهلیت آنها نداشته باشی و اخبار خاصه ناظر بدیگر آنکه علم بعدم
اهلیت آنها داشته باشی انگاه منتفع فرموده حرمت اعانت ظلمه را بر این مطلب
هر چند اعانت در صف ظلم نباشد دوم آنکه خوبی کردن و اصطناع خیر نسبت

نسبة بتبر و فاجر خیر و خوب است و دخول در عنوان اهانت کفار و ظلام نیست بلکه گاه می
شود که همان یکی سبب هدایت و ارشاد آن فاجر می شود چنانکه در حدیث کبری که جناب ابراهیم
مهمان کرد سبب اسلامش شیخ معروف است و کذا احادیث نواصبی که کلمات خشن و در شأن نسبة
با امام زین العابدین گفتند و تجنبات متحمل شد و علامت جرا بسوا و عفو فرمود از ایشان و مهمان
سبب هدایت و قبول این مذهب بلاغیه او و دخول در آن شد و همچنین چهار دیگر که در باره علی
حقه حکایت شد که همه مردم میگردند با عهی خیر تو و نجاتها الگاه سیدة فرموده جواب این
جمع یا کرد است و بر احدی مخفی نیست و کلی مراد ش از جوانب کثیره این است که این حقیقة رجوع است از جمع
بترجیح کما لا یخفی و دخول در عنوان اهانت ظاهر است بنزاق سیدة زیرا که آن جناب قصد را
معتبر نمیداند و دخول در جهة ظلم را هم معتبر نمیداند شد خیاطه از برای ظلمه و اینکه اصطناع خیر بفاجر
فوز هدایت و ارشاد او می شود هم فرض نادر است و علة توجیه نمی تواند شد جامع او را ق
گوید که اگر مقصود از خیر تودد و توصل و مهربانی باشد تعمیم اولی است و اگر غرض مجرد احسان
است پس کسیکه اهل خیر و احسان نباشد ترک احسان و خیر نسبة با و احسن است و ممکن است حمل
بر ارجحیة و فضیلة بالنسبة باین معنی که احسان بکسیکه اهلیة دارد بهتر است از احسان کردن بنا اهل
پس بنا بر این نهی تنزیهی میشود و مانند نهی در عبادات مکروهه که محمول است بر یکی از وجوه
مذکوره در کتب اصولیه و ممکن است اینجا حمل بر رعایت احسان باین معنی که رعایت مطلق مخلوق
خدا خواه اهل باشد یا غیر اهل نیکوست نه بجمله و لکن رعایة بر وجه اتم و اکمل شایسته نیست
مگر از برای کسانیکه اهلیة داشته باشند فتدبر

مظهر در بیان حدیث علوی که فرموده ان لله یکره البخیل فی حیوته و الکریم
فی مماته در توجیه این خبر وجوه عدیده گفته اند یکی آنکه خدا تعالی کراهة دارد حیوة بخیل را
و موت کریم را که بنا بر این کراهة و محبة راجع میشوند بقید واقع در کلام و قیم اینکه
ظرف که عبارة از کلمه فی مماته باشد متعلق است بکریم یعنی آنکسیکه کریم میشود هنگام مرگ
که میداند خواهد مرد همچو کریمی را مانند بخیل خدا خوش ندارد زیرا که کرم او از باب اضطرار
است چنانکه محسوس و مشاهد است در باره اکثر از بخیلان که یافتند از حقوق مالیه و جهه
در حیوة و هنگام مرگ وصیة بآنها میکنند بلکه بسیاری از ایشان محض حرمان ورثه
بعید کرم میکنند و وصیة بزیاده از ثلث می میکنند و اقرار بآنچه حالی از تهمة نیست از ایشان
صادر میشود و بیع و شرا و اشتغالات متجره میکنند که در حیوة نمی کردند پس معنای
که سیدة در انوار میفرماید و آنرا دقیق و مستحسن میشمارد و آن این است که خدا تعالی کراهة دارد
کسی را که بخل میکند بحیوة و زندگانی خود و ترجیح میدهد آن را بر موت و دائما حرص می
زند از برای حیوة و همچنین کریم در ممات یعنی آنکسیکه مرگ را دوست دارد و ترجیح میدهد آن
را بر حیوة و حاصل این معنی این است که مؤمن باید همیشه اراده اش تابع اراده خدا تعالی باشد
که اگر خدا برای او زنده گی خواسته او نیز خواهد و آنرا ترجیح بموت دهد و بالعکس انتهی
مؤلف گوید محتمل است که مراد این باشد که خدا تعالی کراهة دارد حیوة بخیل را بواسطه بخل
او و کراهة دارد موت کریم را بجهة کرم او و بعبارة اخری ضمیر در حیوته و مماته راجع باشد
بکریم و بخل یعنی خدا کراهة دارد حیوة بخیل و ابتدائه او را چنانکه کراهة موت کریم
و زوال او را و احتمال دارد که کلمه فی در هر دو موضع از برای تعلیل باشد یعنی خدا
کراهة دارد بخیل را بجهة علة حیوة او و کریم را بعلة ممات او

مظهر در معنی حدیث نبوی امکنوا الطیر من اوکارها که علما در تحقیق آن
سه وجه گفته اند یکی آنکه در جای دیگر نهی وارد شده که مرغها را در میان آشیانه ها آنها
صید نکنند و مفاد این خبر هم قریب بدین است که کی فرموده و اگذارید مرغان را تا وقتیکه از آشیانه
های خود در آیند و پرواز نمایند آنگاه آنها را صید کنید و این نهی محمول بر کراهت است و استعمال نهی
در کراهت شایع است در چند جا بلکه از مجازات مشهوره راجح است مثل استعمال امر در استحباب و
دویم آنکه این خبر در معنی نهی است از عمل اهل جاهلیه که مرغها را از جا میکردند از آشیانه ها بیرون می
کردند از برای تفال و از اعلم قیافه می دیدند چه که رسم اهل جاهلیه آن بود که هرگاه صبح زود از
برای حاجتی بیرون می آمدند و مرغی می دیدند در پرواز که آنرا فال بگیرند چون و فی برمی
داشتند و آشیانه ها میزدند تا مرغها بیجان آمده پرواز نمایند و ایشان تفال زنند بآن در حاجت
خود که مراد ده می شود یا نه پس حضرت نبوی از این عمل نهی فرمود و فرمود بروید از کارهای
خود و واگذارید مرغان را در آشیانه های خود و مخلق با خلاق اهل جاهلیه نشوید و در کارها توکل
بخدا کنید که من یتوکل علی الله فهو حسبه سیم آنکه مراد از طیور نفوس ناطقه انسانی و مراد از
اوکار ابدان باشد و مراد از امکان ماموره استعمال نفوس ناطقه است با آنکه تصرف در
ابدان و جوارح و ارکان خود کنند و اورا معطل نگذارند بسبب خواب و بطالت و نحو آنها زیرا که
غرض از خلق نفس ناطقه متصرف بودن اوست در بدن پس عدم امکان آن از تصرف بجهت
تعطیل غرض مقصود و نقض غرض خواهد بود و این معنی عرفانی و بعید از اذهان است تفسیر
مولف گوید که محتمل است که مراد این باشد که مرغها را بگذارید در آشیانه های خود بمانند و آنها را بگیرند و قبض
چنانکه متعارف اهل این زمان است حبس نکنید پس این خبر در حقیقت نهی از این عمل است و محتمل است که مراد
نهی از خراب کردن و برهم زدن آشیانه مرغان باشد که بنا بر بعضی از مردم بر این است یعنی حیوانات
را بحال خود گذارید و آنها را بی آشیانه نکنید که در باره شما نفرین کنند که روایت دلالت بر کراهت این عمل
میکند و مفاد آن مطابق با دلیل اعتبار هم هست زیرا که آشیانه برهم زدن اذیت مخلوق خداست
و شکی در کراهت بلکه حرمت آن نیست و محتمل است که مراد مطلق منع طیور از اوکار و از استقرار
مکانهای ایشان باشد یا کنایه از این باشد که شارع بعد آنکه این عمل را در باب مرغان مباح
نه پسندد و در باره بنی نوع انسان بقیاس کجا پسندید و وجوه دیگر هم محتمل است که بنا بر معلوم میشود

مظهر در بیان وجه جمع میان حدیث نبوی الفقر فخری و نبوی دیگر که فرموده است
کاد الفقر ان یکون کفرا و نبوی دیگر که الفقر سواد الوجه فی الدارین شیخ نجم الدین
که از عرفا و متجردین است گوید که فقر بر سه قسم است یکی فقر الاله است دون غیر خدا
دویم فقر بسوی خدا است با غیر سیم فقر بغیر خدا بدون خدا که پیغمبر اشاره فرموده است
بقسم اول بکلمه الفقر فخری و بقسم ثانی بکلمه کاد الفقر ان یکون کفرا و بقسم ثالث بکلمه
الفقر سواد الوجه فی الدارین و شیخ بهائی ره در مجلی کشکول فرموده که مراد بسواد الوجه فی
الدارین آن معنی ظاهر مصطلح متعارف بین عامه مردم است نه معنی مصطلح در نزد
صوفیه زیرا که سواد الوجه فی الدارین در مصطلح صوفیه عبارت است از فنا فی الله با الکلیه
بنحویکه از برای صاحب آن اصلا وجود باقی نماند نه ظاهرا و نه قیامه در دنیا و نه در آخرت
چنانکه عارف کاشانی تصریح بآن کرده در بیان اصطلاحات عرفا آنگاه گفته
که ممکن است حمل حدیث نبوی بر این معنی مذکور که مراد این باشد که فقر کامل سواد الوجه
فی الدارین است مولف گوید که ممکن است حمل اخبار ثلثه بر خلاف مراتب اشخاص
و نفس بحسب معرفت و قوة ایمان و صبر در بلا و محنت پس فقر فخر است از برای انسان کامل
محیط مثل نفس مبارک پیغمبر و اوصیا او و بایجهة اضافه فرموده فخر را بنفس نفیس
خود و اما کسیکه مقامش پست تر از این مقام باشد پس فقر در باره او نزدیک
بکفر است هر چند کفر حقیقی نیست و اما کسانیکه از قبیل ضعفا و مستضعفین هستند
پس فقر در باره ایشان موجب دو سیاه روی دنیا و آخرت است پیش خدا و خلق خدا قدیر

مظهر در بیان حدیث نبوی که مرویست در کتب اخبار که فرمود من خاف ادلج
ومن ادلج بلغ المنزل وجهد ادلج بمعنی سیر در آخر شب است و در تحقیق معنی خبر وجوه عدیده
ذکر شده یکی اینکه مراد این است که کسیکه از خدا بترسد و اندیشه آخرت شب و روز نماز را
داشته باشد سعی و اجتهاد میکند در امر عبادة و در ایام جوانی و قدرت و موت شما که ادلج
کنایه از عمل کردن در حین شباب و جوانی است که کنایه از صبح است و از اینجاست که در تفسیر
این کلام مشهور که عند الصباح یحمد القوم السری گفته اند که هنگام پیری مدح میکنند روحانیانیکه در
جوانی بعمل آورده بهائی در جوانی کن نشاید دوست جان روا اما که بی ذلک الجوان پیر چون گشتی
کران جانی مکن کو مفند پیر قرآنی مکن دویم آنکه مراد این است که کسیکه در طلب امری باشد که خوف فوت
آن داشته باشد جد و جهد میکند در طلب و تحصیل آن پس بنا بر این ادلاج کنایه میشود از جد و جهد و متحمل
شدن مشقت و بنا بر این معنی کلام پیغمبر مجمل بر عموم است سیم آنکه مراد از ادلاج عبادة شب و نماز شب است
زیرا که عبادة بمنزله سیر الی الله است پس هرگاه در شب واقع شود ادلاج خواهد بود و معنی این است که هر کسیکه
از عقوبت پروردگار بترسد خدا را در تاریکیهای شب عبادت میکند زیرا که آدم ترسو شب خواب ندارد و
ممکن است که مراد پیغمبر این باشد که مسافر که از دزدان و راه زنان خائف و ترسان باشد شب راه میرود
که کسی او را نه بیند و چون شب راه را طی کند بمنزل خواهد رسید زیرا که طی مراحل شب سهل تر است چنانکه گفته اند
تا شب نرود روز بمنزل نرسد

مظهر در حدیث کافی مروی از ابان بن تغلب از ابی جعفر باقر که فرمود شنیدم که جناب
پیغمبر بمعراج تشریف فرما شد عرض کرد یا رب ما حال المؤمن عندک یعنی بار خدایا
حسب حال بنده مؤمن در نزد تو چگونه است آمد یا محمد من اهان لی ولیا فقد بارزنی
بالمحاربة وانا اسرع شیء الی نصرة اولیائی وما ترددت فی شیء انا فاعله
کترددی فی قبض روح عبدی المؤمن یکره الموت واکره مساءته الحدیث
بعضی گفته اند که جار و مجرور که کلمه لی باشد متعلق است بکلمه ولیا نه بفعل که اهان باشد
و تقدیم متعلق از باب توسع است که در ظرف و جار و مجرور است و بحدیث استدلال جواز ذکر
مظهر در بیان معنی حدیث نبوی مروی در کتب فریقین که فرموده الدنیا سجن المؤمن و
جنة الکافر که بحسب ظاهر اشکال واضحی دارد زیرا که بسیار از مؤمنان احوال شان در دنیا
می بینیم در نهایت عزت و استقامت است بحسب ظاهر و باطنا حالا و مالا و بسیار از کفار را می بینیم
که در نهایت تنگی و فقر و فاقه و محنت و شدة و بلا می گذرانند پس دنیا از برای ایشان هم زندان
است و جواب از این اشکال ممکن است بچند وجه اول آنکه مؤمن در دنیا هر چند حالش خوب و در نعیم
دنیا متنعم باشد باز هم بالنسبة بآن حسن و نعیمی که در بهشت باو میدهند در تنگی و زندان است
و بدرجه کافر اگرچه در دنیا در منتهای ضیق و بدحالی باشد باز بالنسبة بعذابیکه برای او مهیا
است در آخرت دنیا برای او بهشت است پس در حکم دنیا برای مؤمن و کافر نسبة بآخرت ایشان است
دویم آنکه این حدیث محمول بر غالب است سیم آنکه مؤمن هر چند متنعم بانواع نعمتها و منعم باشد باز دنیا برای
او زندان است زیرا که او بواسطه ایمان و عرفانیکه دارد مانع ملذات و شهوات نفسانیه میشود و از آنها لذت
نمیبرد بلکه همت او مصروف است بطاعاتیکه او را نزدیک بمولایش کند پس چون همیشه مواظب و مرتاض
طاعات و عبادات است و همواره در کف نفس و جهاد از محرمات است و متقید در ملاحظه
اوقات و تحصیل و تکمیل یقین و کسب علم و عمل و تهذیب اخلاق است و متحمل واجبات و مندوبات
و ترک منهیات و مشتهیات است بهره از لذائذ دنیا نمیبرد بلکه مؤمنیکه جمیع اسباب عیش دنیا
برای او مهیا باشد و مع ذالک ملوازم مذکوره ایمان بپردازد و ترک مشتهیات نفس کند با قدرت
و تمکن از آنها کار او سخت تر است از مؤمن فقیر غیر متمکن که دستش نمیرسد و صعوبت این مطلب واضح
است بلکه جواب بعضی داود با اینحالت جهاد کبر است و اما کافر پس از این حبس و ضیق متخلص است و

وهمت او در دنیا مصروف است بقضای شهوات و ارتکاب مشتهیات نفس بقدریکه قدرت و طاقت
دارد و چهارم آنکه هر چند جمیع متاعهای دنیا برای او ممکن و موجود باشد ولی با آنها نمی بیند و وجود و عدمش
برابر او یکسان است و همت او بر خروج از دنیا و عروج بمدارج علیا است و دوست ندارد زندگی دنیا را
مگر از برای ارتکاب مشقت تکلیف که او را نزدیک بخدا گرداند پس منفعت و ستم منفعت دنیا برای او تفاوت نمی کند در
هنگام صحت مشغول بشکر و در مرض در تسلیم و رضا است بلکه وجود نعمت و نقمت هر دو یکسان می جهد همت او مصروف
او می شود و مشتهیات آمال و آرزوی او تشبه باهل آخرت است مرغ دلش در طیران بعالم دیگر دارد و هر چند جسمش
در این عالم است مشتاق است بحضرت وجود صبح می کند شبها را بگریه و ناله و شب میکند روزها را بروزه و
عبادت بر مرکب شوق او بیرون رفتن از دنیا است مثل شوق بیرون رفتن مرد زندانی است از
زندان پنجم آنکه زندان شانش تنگ است چنانکه بهشت شانش وسعت و فراخی است و دنیا نسبت
بمنزل هر مؤمنی در بهشت تنگ تر است از آن منزل چنانکه دنیا وسیع تر است از منزل مرکافری
در دار آخرت در جهنم ششم آنکه هر کسی که در زندان باشد در مشقت است هر چند از برای او
لذات خارجیه از جهات دیگر فراهم باشد چنانکه شان لذات دنیا این است هفتم آنکه می توان گفت
که این حدیث هر چند بصورت جمله خبریه است ولی در معنی انشاء و امر است و مراد این است که سزاوار است
از برای مؤمن که دنیا را از برای خود بمنزله زندان بداند و دائم در فکر بیرون رفتن از آن باشد و
این توجیه در بقیه حدیث و جزاء جزاء آن ممکن نیست مگر بتکلف بعید که بگوئیم امر نمودن کافر بآنکه دنیا را
از برای خود بهشت قرار دهد و تنعم بنعمتهای آن شود از باب تهکم است و توبیخ پس امر مؤمن بر سبیل
حقیقت خواهد بود و امر کافر بر وجه مجاز و قیل در حدیث است که پیرمرد یهودی در مدینه در کوچه
نشسته بود حضرت امام حسن سواره با جوانان جلال علامان در میان اسبان راه میرفتند
رسیدند بآن یهودی مرد یهودی عرض کرد آیا تو حسن بن علی نیستی حضرت عنان کشید فرمود چرا
یهودی عرض کرد آیا این حدیث از جد تو نیست که الدنیا سجن المؤمن و جنة الکافر فرمود چرا
عرض کرد آیا شما خود را مؤمن و ما را کافر نمیدانید فرمود چرا عرض کرد آن جمله برای تو سجن
است و اسبی من برای من بهشت فرمود بلی اگر آن مراتب غذا هنگام برای شما در جهنم مهیا شده
پرده برداشته شود و ببینید خواهید دانست که اینحالت دنیا نیز تو بهشت است نسبت بآن حالت آخرت
و دنیا بآنکه از برای اهل ایمان بهشت است در بهشت هرگاه ببینی خواهی دانست که این حلال
و عزت از برای من و هر مؤمنی زندان است آن مرد یهود اسلام قبول نمود و امام حسن او را
از دنیا رخصت فرمود

مظهر در بیان معنی حدیث مروی از جناب صادق که فرموده ان ایام زائر الحسین
لا تعد من اعمارهم و در روایت دیگر فرموده لا تعد ایام زیارته من اعمارهم و راجعا من
عمره و در توجیه این چند وجوه چند ذکر شده یکی آنکه طایفه عوام اینرا دارند که آن ایام محسوب
نمی شود از عمر او و رزق بلکه برای او مقدر شده یا آنکه در آن مدت که زائر است گناه در نامه عمل او
نوشته نمیشود پس گویا ایام زیارت از عمر او محسوب نیست زیرا که مؤاخذه بذنوب ندارد پس بنا
بر این از قبیل مجازات میشود این کلام و دلالت کند بر این معنی چند روز مقرره صحیحه هر که در آنها در
زیارت گناه برای زائر سید الشهداء نوشته نمی شود دوم آنکه خدا تعالی زیاد میکند عمر زائر سید
الشهداء بقدر ایام زیارت سوم این زیاد در غیر از عمریست که برای او خدا تعالی مقدر فرموده
و غیر از اجلیست که برای او نوشته شده و بر طبق این معنی هم روایات بسیار وارد است
از آنجمله روایتیست که در کتاب تهذیب از جناب ابی جعفر نقل شده که فرموده مره اشیعتنا
بزیارة الحسین فان اتیانه یزید فی اعمارهم و یدفع مصارع السوء
سیم آنکه مراد از ایام آجالهم آجال موهوم است یعنی ایام زیارت شمرده نمی شود از اوقات آنها بنحوی
تقدیر و تاجیل شده از برای ایشان مرگ پس معنی این میشود که ایام زیارت وقت از برای
مردن زائر نمی شود و در آن ایام نمیمیرد بلکه اگر عمر آنکسی که قصد زیارت کرده یکروز یکساعت
مانده باشد ماهیچ نمانده باشد و بقصد سفر زیارت کند عمرش زیاد میشود بنحوی که میرود و زیارت
میکند و برمیگردد بمنزلش آنگاه میمیرد و یا آنکه بقیه عمرش بدوام انتفاع میدهد بعد میمیرد و این توجیه
از برای روایه اولی انسب است و فرق میانه این وجه و وجه سابق برای واضح است زیرا که توجیه
سابق مستلزم است زیاد شدن عمر زائر را بقدر ایام زیارت مطلقا چه اجلش قریب
باشد یا نه و وجه موافق با ایام زیارت باشد یا نه و اما این توجیه مستلزم این است که هرگاه
اجل قریب موافق ایام زیارت نباشد در این دو حد زیارت موجب زیادی
عمر نمی شود چهارم آنکه ایام زیارت روز قیامت هنگام حساب ایام عمر از عمر محسوب
نمی شود و سؤال از مصرف و منفق آن نمیشود و مخفی نماند که از توجیه دویم
و سیم اشکال دیگری متولد میشود و تقریرش آنکه بنا بر آن دو وجه لازم می آید که

که چون بر از زوار آن بزرگوار نه باد لا باد در راه زیارت و در مشهد بجناب ع نمیرند این خلاف
ضرورت و وجدان است و دفع این اشکال بچند وجه ممکن است یکی آنکه همچنانکه پاره از اعمال خیر
موجب ازدیاد عمر میشود مثل زیارت و حج و صدقه و صله رحم و نحو اینها که از اخبار بسیار
مستفاد میشود همچنین پاره از اعمال دیگر هست که باعث نقص و کوتاهی عمر میشود چنانکه
در اخبار دیگر هست پس اخبار اولی از قبیل مقتضیات و اخبار اخیره از قبیل موانع است که
مقتضی را از اقتضاء و تاثیر می اندازد هنگام معارضه خصوصا هرگاه مانع اقوی باشد کما لا یخفی
دویم آنکه زیارت مثل سایر عبادات شرایط قبول و موانع بسیار دارد و محتمل است که موت
در ایام زیارت کاشف باشد از عدم قبول آن در نزد خدا و رسول ع مؤلف گوید که این وجه
در نهایت ضعف و سخافت است کما لا یخفی سیم آنکه زیارت خواص بسیار دارد که از آن جمله
زیاد شدن عمر است و یکی دیگر زیاد شدن رزق است و یکی رفع مصارع سوء است و نحو اینها که در
اخبار است و لازم نیست که جمیع خواص از برای یک هر یک از زوار حاصل شود بلکه جایز است
که هر یک از زوار یکی از این خواص و آثار رحمت شود یا دو تا یا بیشتر یا کمتر بحسب مقتضیات حکمة
الهیه و مقدرات خارجیه پس محتمل است که از برای کسیکه در راه زیارت میرود نوع دیگر از خواص
و قسم دیگر از آثار باشد غیر از ازدیاد عمر بحسب مقتضیات مصلحة الهیه و بعضی در دفع اشکال دو
وجه دیگر بیان کرده اند یکی آنکه مراد از طول عمر در دعا و ایام طول عمر حکمی باشد از
برای هر کس و لکن در باره کسیکه در اثنای راه در رفتن و آمدن بمیرد و نوشته که او را ایام
مقدار در زمان رجعت قرار میدهند پس هر چه ایام زیارت است از ایام عمر محسوب نیست در باره
هر زائری و در این عالم یا در عالم رجعت دویم آنکه محسوب نشدن از عمر شاید نسبت باجل
مقدره تعلیقیه نه در اجل حتمیه پس کسیکه در اثنای راه بمیرد نسبت باجل حتمی است نه اجل
معلق منه

مظهر در بیان حدیث مشهور بین الفریقین که حب علی حسنة لا یضر
معها سیئة و بغضه سیئة لا تنفع معها حسنة محتمل است آنکه مراد این باشد
که محبت کامله امیر المؤمنین موجب عدم ضرر و معصیت است زیرا که حب کامل
مقتضی این است که محب در جمیع حرکات و سکنات و احوال و افعال و ترک
و اقوال تابع محبوبش باشد و معلوم است که بعد از حصول این مرتبه از محبت از برای
شخص هیچ معصیت از او صادر نمیشود تا آنکه مضر باشد پس این خبر از قبیل سالبه
منتفیة الموضوع میشود و هم چنین در طرف بغض که بعد از حصول بغض تام اطاعت و
ثوابی حاصل نمیشود تا نافع باشد زیرا که شرط صحت یا قبول اعمال ایمان و اقرار بولایت
است چنانکه فقره زیارت جامعه شهادة میدهد که میفرماید و بموالاتکم تقبل الطاعة
المفترضة الخ و محتمل است که مراد این باشد که دوستی علی ع حسنه است که با وجود آن هیچ
سیئه مانع از دخول بهشت نمیتواند شد زیرا که شیعه علی ع و چند مرتبه مرتکب شود بواسطه
تشیع او هر چند فاسق باشد نهایة آنکه بواسطه معصیت مدت مقیده معذب میشود
بود و اما الود و خلود در باره ایشان نیست بخلاف سایر از غیر شیعه که میشود
معذب مخلد باشند چنانکه اخبار بسیار بر این معنی گواهند بلکه صریح قرآن که و بغضه
ما دون ذلک شاید این مدعا است و محتمل است که مراد از خبر این باشد که محبت علی بن ابیطالب ع
از جمله حسناتی است که سیئات آنرا حبط میکند و مانند سایر اعمال نیست که معاصی
آنها را نابود کند چنانکه بعض اجناب سنیه است که هیچ عمل خیر تکفیر و اصلاح آن
را نمیکند و شیخ طریحی ره در مجمع البحرین میفرماید که ظاهر این است که مراد از حب در این خبر
حب کامل است که سایر اعمال اضافه بسوی آن میشود زیرا که ایمان کامل حقیقة
عبارة از اوست و ما سوای آن مجاز است و بعد از آنکه حب علی ع ایمان کامل شد و بغض
او کفر شد پس با ایمان کامل هیچ گناهی ضرر نمیرساند بلکه آن گناه هر چه باشد آمرزیده
میشود بجهت کرامت علی بن ابیطالب ع و هیچ حسنه بدون محبت علی ع منفعت ندارد زیرا که
با فقد ایمان حسنه نخواهد بود سید جزائری ره فرموده کلام در این مقاله بچند وجه است

اول آنکه قبول نداریم که حب بمعنی متابعت باشد بلکه در کتاب مقامات النجاة تحقیق کرده ایم که حب
خدا و پیغمبر و اهل بیت او صفتی و علاقه ایست در قلب که آن میل قلبی موجب متابعت و طاعت
میشود و مشاهده آن در عالم شهود این است که می بینیم امتثال اوامر مولی و اهل محبوب بعد حول در طاعت
او این است و جز این نیست صادر میشود از محبت باطنیه که محل آن قلب است پس چنانکه طاعت آن
محبوب از ایمان است همچنین محبت او و میل بسبب او هم از ایمان است بلکه این میل و محبت در حد اش
نزدیکتر و بالاتر از آن طاعت است زیرا که اینست مقصود و موجب آن طاعت است و ممکن است که
شخص مثلاً مطیع پیغمبر باشد بدون آنکه محب او باشد بلکه اطاعتش مبتنی از خوف عذاب و
عقاب موعود باشد دوم آنکه قبول نداریم که صفات طبیعیه غیر اختیاریه ثواب بر آنها داده
نشود زیرا که محبت علی بن ابیطالب که جبلی دل همه شیعیان و مرکوز طبایع ایشان است ثواب بر آن
مقطوع به است یا از باب آنکه مؤمن ثواب داده میشود از باب رغم انف او و یا از باب آنکه
محبت میراث پدران و مادران است که از نسب ایشان حاصل شده چنانکه شاعر عرب فرموده است
لا عذب الله امی انها شربت حب ابی حسن و غذیتنی من لبنه و کان لی والد یهوی ابا حسن
فصرت هواه من ذوی ابا حسن و در حدیث است که پسران به نیکوکاری پدران ثواب میرند
و بالعکس و یا آنکه آن ثواب از باب تفضل است نه استحقاق سیم زاید بر شیخ طوسی
که مراد حب کامل است که سایر اعمال بسوی آن اضافه میشوند غیر مسلم است زیرا که فساق اند
مؤمنین این است و جز این نیست و خلود ایشان در نار میشوند بسبب حب علی چنانکه اخبار بسیار
در این باب وارد و خصوص حدیث قدسی باین معنی شاهد است که لا یدخل الجنة من
ابغض علیا و ان اطاعنی و لا یدخل النار من احب علیا و ان عصانی زیرا که کلمه
و ان عصانی اشاره است بآنکه مجرد محبت موجب دخول جنت است هر چند که خلل کند
به بسیاری از اعمال بدنیه جوارحیه از باب فسق و بیمبالاتی نه از باب استحلال که
پس شیدرة فرموده که حدیث کرد مرا کسیکه از اهل حدیث و محدث و ثقه من بود که
مرحوم مقدس اردبیلی رشحوان وفات کرد بعضی از مجتهدین اخبار بهیئت و حالت خوش
در خواب دید که از حرم محترم امیر المؤمنین بیرون آمد از آنجا سؤال نمود که کدام
عمل شما را باین مرتبه رسانیده قدری تامل نمود باز عمل داوم نتائیم جواب فرمود که
بازار

بازار عمل کسب است و در وجه نداریم و این است و جز این نیست عنایت سعادت ما را بمحبت
صاحب این قبر انتهی کلامه مؤلف گوید که تحقیق این است که امر محبت از امور خارجیه
است هم از حیث تحصیل و هم از حیث ابقا اما تحصیل آن پس ممکن است بمجاهدات و
ریاضات نفسانیه و اما ابقا و تکمیل آن پس ممکن است بترک چیزی که موجب زوال
میشود که آنهم برگشتش بمجاهده است لکن مجاهده تحصیل اصعب است از مجاهده ابقا و تمکین
و بنا بر این پس اراده کردن عمل از حیث جهت ندارد و صحیح نیست مگر بآن وجهیکه ما ذکر نمودیم
که گفتیم عمل تابع محبت کامل است و فرق واضح است در میانه آنکه از لفظ محبت اراده کنی عمل را
و آنکه عمل را تابع محبت بدانی و اما وفایش سند در وجه دوم در مقطوع بودن ثواب بر آن
محبت اگر بر آن الخ پس خالی از شبهه و خدشه نیست زیرا که ارغام و خیرات والدین مردود
بمیزان عقل صحیح نیست بلی از باب تفضل ممکن است و آنهم راجع است بوجه سیم کما لا یخفی
فی مجمع البحرین الظاهر ان المراد بالحب الکامل المضاف الیه سائر الاعمال لانه هو الایمان
الکامل حقیقة و اما ما عداه فمجاز و اذا کان حبه ایمانا و بغضه کفرا فلا یضر مع الایمان الکامل
سیئة بل تغفر الکلیة و لا تنفع مع عدمه حسنة اذ لا حسنة مع عدم الایمان و قال ره
فی علی و فی الحدیث اعدی علی ما رواه لم یحشر الا خلف الجنة من اطاع علیا و ان
عصانی و ادخل النار من عصاه و ان اطاعنی قال و هذا رمز حسن و ذلک ان حب علی
هو الایمان الکامل و الایمان الکامل لا تضر معه السیئات قوله و ان عصانی فانی اغفر له کما
و ادخله الجنة بایمانه فله الجنة بالایمان و له حب علی العفو و الغفران و قوله ره و ادخل
النار من عصاه و ان اطاعنی و ذلک لانه ان لم یوال علیا فلا ایمان له و طاعته
مناک مجاز لا حقیقة لان طاعة الحقیقیة هی المضافة الیها سائر الاعمال فمن
احب علیا فقد اطاع الله تعالی و من اطاع الله تعالی بحق فعلم ان حب علی هو الایمان
و بغضه کفر و لیس یوم القیمة الا محب و مبغض محب لا سیئة له و لا حساب علیه و من
لا حساب علیه فالجنة داره و بغضه لا ایمان له و من لا ایمان له لا ینظر الله تعالی الیه یعنی رحمته
و طاعته عینی المعصیة و هو فی النار فقد و علی هذا لک فی اثبات حسنات العباد و محبته نافع و لو کان
فی الذنوب عارفا لا شجر از ذنوب و این الذنوب مع الایمان المستلزم این السیئات مع وجود الایمان

مظهر ابن اثیر در نهایه روایت کرده است از ابی ذر غفاری رضی که گفت ابن اسحق می گفت
که اگر من پیغمبر را میدیدم از او مرا میپرسیدم که آیا رب خود را دیده ابوذر فرمود من همین
سؤال را کردم فرمود نور انی اراه انی اراه نور کیف اراه مدانکه از برای این خبر چند
توجیه ذکر کرده اند یکی آنکه حدیث را بر ظاهر خودش باقی بگذاریم چنانکه مقتضای تفسیر
ابن اثیر است و بنا بر این معنی حدیث این است که پروردگار من نور محض است پس چگونه می شود او را دید
و مراد از رؤیت اتم باشد از دیدن بچشم ظاهر یا ادراک حقیقه و مراد بنور صرف وجود حق
باشد که قائم بذات خود است چنانکه مصطلح عرفاست و بنا بر این معنی این می شود که رب
و پروردگار من صرف وجود است و صرف وجود همان ندارد و دیدنش بچشم ظاهر چنانکه
ظاهر است و نه ادراک حقیقه بحسب عقل زیرا که صرف وجود حقیقه آن ذهن است در اعیان
پس ممکن نیست دخول آن در اذهان و اللازم مراد ملک حقیقه چنانکه در قولش مبین و مرین
است و بیان مطلب اتفاق دارند جمیع عرفا و طوائف موحدین دوم آنکه خبر بظاهر خود باقی
باشد و مراد بنور صرف وجود باشد و لکن مراد برؤیت حضوری دیدن بچشم ظاهر باشد و
معنی حدیث بنا بر آن واضح است سیم آنکه باز خبر بظاهر خود باقی باشد و مراد برؤیت دیدن
بچشم باشد و مراد بنور آن موجود مفارق قائم مجرد از ماده و علائق آن که مستلزم نقص
و ظلمت است چه که اطلاق بر مجرد شایع است در نزد اکثر فرق زیرا که اشراقیین اراده نمی کنند از نور
مگر مجردات و اینها انوار عالیه و قاهره در لسان ایشان عبارت است از سلسله عقول طولیه
و انوار سافله نازله عبارت است از سلسله عقول عرضیه و ارباب انواع و نفوس مابه
مراتبیکه دارند و در چهارم اطلاق انوار بر ذوات مجرده بسیار شده از آن جمله این است
که میگویند نفس ناطقه نوری است از انوار الهی که قائم است نه در آن که از جهت
مشرق آن و بسوی جهت مغرب آن و از اینجاست قول پیغمبر که فرموده اول ما خلق الله
نوری و در روایت دیگر روحی فرموده و همین قرینه است بر آنکه مراد از نور در روایت اول
بیان امر مجرد قائم بذات است که از او تعبیر بروح میکنند و از همین جاست نور دیگر که فرموده
کنت انا و علی نورا بین یدی الله قبل ان یخلق آدم باربعة عشر الف عام الحدیث
دوم از این قبیل است نور دیگر حتی الله قلبه بالایمان انی خلقت و خلقت علیا نورا

یعنی روحا بلا بدن قبل ان خلق سماواتی و عرشی و کرسی فلم نزل نهللانی و نمجدانی
و بهمین معنی تفسیر شده است نور در کتاب مناقب ابن مغازلی شافعی و فردوس
الاخبار ابن ابی لیلی و کافی کلینی ره و بنا بر این پس وجه وجودیکه در اعلی
مرتبه مجرد است پس باین ملاحظه نور الانوار خواهد بود بلکه جمیع انوار مشعشعه نورند
از نور او هستند پس معنی خبر این می شود که پروردگار من مجرد است و از برای او
مکانی نیست پس از کجا میبینم من او را و حد اینکه رؤیت مبنوف باین است که باید
مرئی در مکانی باشد یا در جهتی از جهات که مقابل یا مسافت نشده باشد
پس بنا بر این جواب حضرت نبوی راجع میشود بشقق اول و صورتش این است که
رب موجود و کل موجود لا یرى بالبصر و حذف موضوع حضوری لوازمه و دلالة کردن سؤال
بر آن و آما کبری پس چیزی را که مفید مفاد او است قائم مقام او قرار داده و آن کلمه
کیف اراه است چهارم آنکه با قطع نظر از تفسیر ابن اثیر میگوییم کلمه نور انی دو جهت دارد
اول آنکه دو کلمه باشد نور و انی بکسر همزه که حرف تاکید باشد یا یا متکلم دوم آنکه نور انی
کلمه واحده باشد مانند ربانی یا یا نسبت یعنی منسوب بسوی نور از باب مبالغه بزیادتی
الف و نون و یا نسبت مشدده از برای مبالغه چنانکه جواب سیم نیز مبنی بر این است
دو کلمه باشد نور و انی بفتح همزه و بر هر یک از دو احتمال فعل مضارع که اراه باشد
بمعنی حسب است و مراد از رؤیت دیدن قلب است بچشم بصیرت و بینائی باطن و این از قبیل
تلقی مخاطب است بغیر آن چیزیکه مقصود او است و حمل نمودن کلام او بر خلاف مرامش
از برای آنکه متنبه شود بآنکه آن معنی اولی است بقصد و اراده از معنی که او اراده
نموده و معنی خبر بنا بر این تقدیر این است که پروردگار من نور است یعنی ظاهر است
بنفس خود و مظهر است غیر خود را و من که پیغمبرم میبینم او را الآن چنانکه میدیدم او را
پیش از این زمان یا آنکه پروردگار من نورانی است یعنی نورانیت که شدیدتر از همه
انوار است در نورانیت پس چگونه میبینم او را حالا چنانکه میدیدم پیش از این و مراد این است
که من میبینم خدا را خود را بدل و بصیرت باطنه و اما و این قسم دیدن ثابت است با اختلاف
مراتب از برای همه انبیا و اولیا علیهم السلام و بعضی از صدیقان و عارفان از

از امتان ایشان و این در حقیقت راجع است بنوعی از علم حضوری اشراقی که ظهور آن اشد
است از رؤیت ظاهریه معروفه و بسوی همین معنی اشاره است کلام امیر المؤمنین ع در جواب سائل
قائل یا بکیه هل رأیت ربک که فرمود افلم اعبد ربا لم اره والیه ینظر قول الصادق ع فی جواب السائل
عن الله القائل هل یراه المؤمنون یوم القیمة قال نعم وقد رأوه قبل یوم القیمة فقلت ومتی قال
حین قالوا بلی الست بربکم قال ایلة ثم سکت ساعة ثم قال ان المؤمنین لیرونه فی الدنیا
قبل یوم القیمة الست تراه فی وقتک هذا قلت فاحدث بهذا عنک فقال لا فانک اذا حدثت
به فانکره منکر جاهل بمعنی ما تقول ثم قدر ان هذا تشبیه کفر فذا و بعضی از علما که بحر و غافل
از اصطلاح اهل توحید و عرفان است تشبیه باخبار یکه صادر از پیغمبر و ائمه اظهار شده از
اطلاق نور بر معنی مذکور همچو گمان کرده که نور نمیشود مگر اینکه جسم یا جسمانی باشد و بیان ملا
روایة مذکوره بوجه بعید توجیه کرده و گفته که نور جسم است یا عرض و خدا نیست نه جسم است و
نه عرض پس مراد این است که خدا نیست در حجاب نور است و معنی این است که من چگونه او را
بینم و حال اینکه خدا در حجاب نور است و پرده نور مانع است از دیدن و این توجیه چنانکه
مبنی خالی از تعسف و تکلف نیست زیرا که مستلزم تقدیر مضاف و مضاف الیه یا اینکه در کلام قرینه
بر تقدیر نیست علاوه بر اینکه برای خدا نیست حجابی نیست زیرا که او در اعلی مراتب تجرد است و حجاب از
لواحق ماهیات است نه از عوارض موجودات و حجاب خدا نیست نور نیست که از قبیل جواهر یا اعراض
باشد بلکه حجاب او بواسطه شدة ظهور اوست زیرا که گفته اند الشیء اذا تجلی وعی حده تعذب الی
حده و این است معنی آنکه گفته اند ان الله تعالی احتجب عن العقول کما احتجب عن الابصار چه که
خدا نیست معقول بذاته است و محتاج نیست بعلیکه بسبب آن معقول شود پس اگر عقل ادراک
آن نکند چنانکه هرگز نتواند ادراک کرد آن نیست مگر بواسطه قصور عاقله نه معقول و ایضا
از این توجیه همچو مستفاد میشود که دیدن خدا نیست بچشم ظاهر ممکن است با ذات و ممتنع
است بالغیر و این صحیح و مستقیم نیست مگر بنا بر مذهب کسانیکه خدا را جسم میدانند مثل مجسمه
و مشبهه و اشاعره و اتباع آنها و با اجماع کسانیکه از برای آنها قدم ثابت در معارف نیست مبادرت
میکنند بر رد این حدیث تا انکار آن تا توقف در صحت آن مثل ابن حنبل تا که از او سؤال
کردند از این حدیث گفت من همیشه منکر آن بوده ام و نمیدانم وجهش چیست و بعضی دیگر
گفته اند فی العلل من هذا شیء قال ابن شقیق لم یدرک ابا ذر رضی الله عنه فقلت

مظهر در تحقیق معنی حدیث معروف و مشهور بین الفریقین که کوبا نوت و فرموده اند
الولد سر ابیه الخ در مجمع البحرین فرموده السر اخفا المعنی فی النفس ومنه السرور لانه لذة تخفی
النفس ومنه السریر لانه مجلس السرور و در نهایه گفته سر کل شیء جوفه و در قاموس گوید
السر ما یکتم این سه معنی است که از برای سر از این سه کتاب مستفاد میشود و یکی پنهان کردن معنی در
ذهن و دیگری مطلق امری که پنهان باید کرد سیمی جوف یعنی باطن و اما سر تعقیب پس او بمعنی جزء است
که سبب سرور و منشأ آن شود و کلمه سر در این خبر دو حال است بکسر و فتح فا و بنا بر اول
یا یکی از دو معنی مجمع و نهایه است بتقدیر مضاف که معنی این باشد الولد صاحب اخفاء امور ابیه یعنی
پسر صاحب مخفی کردن امور پدر است یا صاحب مکنونات و امور پنهانی اوست یا معنای است که
در قاموس گفته بدون تقدیر مضاف و معنی این است که پسر جوف و باطن پدر است که پدر مقاصد
و اسرار یکه اظهار آنها جایز نیست در او پنهان میکند و بر هر یک از تقادیر مقصود این است که بعضی
از افراد ولد که فرزند عاقل رشید باشد صاحب سر پدرش است که پدر ظهار میکند از برای او چیزها
که از دیگران پنهان میکند از اسرار و امور خفیه پس گویا که آن پسر در بعضی باطنه پدر و جوف او
است که مقاصد و اسرار خفیه اش را در او پنهان میکند پس الف و لام الولد از برای جنس است و مراد
آن پسر کامل در ولدیت است و عاقل بحکم عقل چه که اسم جنس چنانکه استعمال میشود در مسمای خود مطلقا
همچنین استعمال میشود در فرد کامل که جامع و مستجمع جمیع معانی و اوصاف و خصوصیات مخصوصه مقصوده
از جنس است و بهمین جهت است که گاه سلب ولدیت میشود از ولدیکه باین مثابه نباشد چنانکه میگویند
فلان کس پسر پدرش نیست در صورتیکه عمل بمقتضای ولدیت نکند و حافظ اسرار پدر و غیبت او
نباشد و ایضا بنا بر تقادیر ثلثه محتمل است که مراد این باشد که بعضی از اولاد ولد در غالب
احوال و فهمی شبیه پدرش است باین معنی که مثل او است در خلق و خلق و طرز و طور
سخاوة و شجاعة و جودة ذهن و بلاوت و نحو آنها چنانکه شاعر گفته و بدیه عمر زرک و ریشه
در خفت چرا نهفته ماهی پسر اندر پدر شود پیدا پس مقصود این است که سر هر شخصی و چیزی
که کتمان میکند در نفس خود از معانی و اسرار چون که مناسب جمیع آن شخص و مشابه او است
زیرا که واجب است مناسبة در میانه علت و معلول پس ولدیکه پسر پدرش شد باید
مناسب و مشابه او باشد پس اینجا است که اطلاق لزوم و اراده لازم شده است و چون
این حکم کلیه ندارد نسبت بجمیع افراد اولاد باید حمل بر بعضی شود که قضیه مهمله و در حکم جزئیه باشد

واما بنا بر آنکه ستر بفتح سین یعنی منشأ و سبب سر در باشد پس ممکن است که قضیه کلیه باشد و لفظ
و لام الولد از برای استغراق و عموم باشد و ممکن است که مثل سابق مهمله و در قوه جزئیه باشد پس
مراد این میشود که جمیع افراد ولد یا بعضی از افراد ولد سبب سر در پدر و منشأ خوشحالی و نشاط است
و پدر متلذذ میشود بوجود پسر بلذت روحانیه و مبتهج میگردد بهجه عقلانیه و از اینجاست که تعبیر
میکنند از ولد بقرة العین و نور العین و ضیاء العین و ثمرة الفؤاد و سرور نفس و مثال این عبارات
بهر لغتی که باشد که متحد و مآل همه یکی است و از اینجا جهت است که پیغمبر در باره امام حسن و امام حسین
فرموده که اینها دو ریحانه منند و محتمل است که مراد باب جناب پیغمبر و مراد بولد است آن حضرت
باشد لکن فرد اکمل ایشان که بمنزله اولاد روحانی آن جناب اند از قبیل علما و حکما و صلحا و
رشدین که فیضان از مشکوة انوار ایشان کرده اند زیرا که نسبت ذوات مقدسه پیغمبر و ائمه
هدی بر اولیا و علما بولادة طبعی معنویه مثل نسبت ابی لهب بر سایر مردم بولادة صوریه دنیا
بر این مراد از خبر ان میشود که اصحاب اسرار پیغمبر و آل پیغمبر اند با سبب فرح و سرور ایشان
مبتهج نظر باستقامت ایشان در صراط مستقیم و متابعت ایشان مولای خود را در خلاق و
افعال و اوصاف و مؤید این معنی است حدیث نبوی اما علی الوالد الا ولده الا ولده و محتمل است که
مراد از ولد معنی مجازی باشد یعنی آن چیزی که متولد میشود از هر کسی از معنی و اقوال
و طرز و اطوار و غیر آنها که آنها کاشف از اسرار ظاهر و باطن اوست و دلیل بر مراتب
فهم و درجات عقل و دین او و مذهب او و خلق او و کیفیت مزاج اوست و بالجمله اعمال و
افعال هر کسی دلالت میکند بر قاطبه صفات و تمام کمالات او چه که گویند الظاهر عنوان الباطن
و سیرة المرء تنبئ عن سریرته فان قلت آنچه که ذکر نمودید در بعضی از توجیهات مذکوره از
اینکه ولد شامل است و در افعال و اقوال و نحو آن منافی و معارض است با فرمایش
امیر المؤمنین که فرموده است الولد للفراش یشبه بالعم و الخال جواب گوییم که در طی کلمات
سابقه ذکر شد که مثال این قضایا که الولد سر ابیه یا الولد للفراش یشبه بالعم و الخال
از قبیل قضایا مهمله است که در قوه قضیه جزئیه است پس مفید عموم و کلیه نیست زیرا که مفرد
محلی بلام موضوع از برای عموم و استغراق نیست چنانکه در اصول محقق است و جواز
محققین نیز تصریح فرموده اند پس گویا فرموده اند بعضی از افراد ولد یشبه والد و بعضی
یشبه عم و بعضی یشبه بخال هستند و بحسب واقع هم همین طور است و غرض از کلام

از کلام امیر المؤمنین گویا رد قیافه است و یا دفع شبهه است که گاهی میشود که اولاد هرگاه شبیه
بپدرش که باو نسبت داده میشود نباشد پس آن ولد از آن پدر نیست بلکه از دیگری است
که شبیه باوست بحکم قیافه و از اینجاست که گفته اند و من یشابه ابه فما ظلم یعنی ظلم نکرده و
تشبیه را در غیر موضع خود نگذاشته پس غرض آنجناب این است که مشابهت بپدر کلیه ندارد
بلکه اولاد گاه شبیه پدر و گاه شبیه مادر و گاه شبیه عمو و خالو و غیر آنها میشود
و تخصیص تشبیه بعمو و خالو از باب مثال است و مقصود این است که میشود اولاد شبیه
بخالو شود در خلق و خلق و صفت و قول و عمل کلاً یا بعضاً و بالجمله تغیر بصفه مختلف
فرموده و آن وجه اختصار بر این مقدار و عدم تفصیل در بیان چنانکه ما تفصیل دادیم پس این است
که بهمین مقدار دفع توهم و رفع شبهه میشود پس زیاده بر آن دخل در فضول کلام است و حاجت
بآن نیست با اینکه وقوع و تحقق این قسم در خارج اغلب است پس با این ملاحظه او را تخصیص
بذکر داد و با اینکه دلالت خبر بر تفصیلیکه ما ذکر کردیم واضح است و شاهد بر آن خبر مفصلی است
که از امام حسن مجتبی در جواب مسائل حضرت خضر روایت شده که محل شاهد و موضع
حاجت آن این است که از جمله مسائل خضر این بود که چگونه میشود مرد شبیه باعمام و خوال
میشود فرمود مرد وقتیکه با عیال خود مقاربت میکند با قلب ساکن و در کهان مطمئن و بدن
غیر مضطرب و در آن حین نطفه در جوف رحم قرار میگیرد در اینصورت بچه شبیه پدر و مادر
میشود و اما اگر جوانب با زان بقلب مضطرب و عروق غیر مطمئنه و بدن متزلزل باشد پس نطفه
هم با اضطراب بعضی از رگها واقع میشود حالا اگر آن رگ از رگهای عمها باشد شبیه بآنها
میشود و اگر از عروق خالها باشد شبیه بخالها میشود الخ و از این حدیث مستفاد میشود وجه
مشابهت ولد بوالد یا والده یا عمو یا خالو و وجه عدم مشابهت بعضی از آنها با بعضی از آنها
زیرا که خبر دلالت میکند بر اینکه اطمینان نفس پدر و مادر سبب میشود از برای مشابهت اولاد
بآنها و این مطلب مطابق با قواعد طبیعیه هم است زیرا که با اطمینان نفس والدین و عدم تشویش
و اضطراب احوال ایشان وقتیکه نطفه خارج شد و رحم بهیئة البدن قرار میگیرد و بهمان شکل و
مقدار و صورتیکه خدا بتمامه در او قرار داده پس باقی میماند بر آن مناسبتی که از برای آن ولد
بود نسبت بمجموع نطفه که والدین باشد پس وقتیکه نطفه منعقد شد و جنینی گردید حاصل
میشود در او مقتضیات آن مناسبه ذاتیه که مشابهت با والدین باشد و اما در صورتیکه

از برای نفس والدین هنگام جماع سکون و طمانینه نباشد بلکه اضطراب و تشویش و تغیر حالت
باشد بطوریکه موجب تغیر در حالت نطفه شود از مقتضای حفظ او از شکل و مقدار
و حرکت و استقرار در قعر خود پس در این صورت یا آن مناسبه بالمرة زائل میشود و یا کم میشود
و یا بتوسط مشابهت هم یا مرتفع میشود بالکلیة و یا ضعیف میشود و بالجمله چون مناط در مشابهت
ولد بوالدین اطمینان نفس ایشان است بحیثیتی که تغیر در نطفه حاصل نشود پس هر قدر که آن
طمانینه بیشتر باشد مشابهت اتم و اکمل میشود و هر قدر که کمتر باشد مشابهت ضعیف میشود
حتی اینکه با ارتفاع طمانینه بالکلیة مشابهت هم بالکلیة مرتفع میشود و بنا بر این طمانینه هر یک
از والدین در اعلی درجه کمال باشد مشابهت نیز چنین خواهد بود یعنی از برای ولد صورتی
حاصل میشود متوسط بین صورة الابوین باین معنی که کیفیات پدر و مادر ممزوج شده
و شکل ثالثی که با هر دو مناسبت بهم رسیده و اگر طمانینه در حد اقوی باشد و دیگری متوسط
و مضطرب باشد مشابهت ناقصه با آن است که طمانینه داشته و اگر طمانینه هر دو یا یکی از آنها بدرجه
کمال نبوده بلکه متوسط یا در نهایت نقصان بوده مشابهت نیز چنین خواهد بود و هرگاه از برای
والدین طمانینه فی الجمله بوده بنحویکه بدرجه مشابهت نرسد ناقصه نرسد پس مشابهت باشد به ایشان
که عموماً خالی باشد پیدا میکند و کلما هرگاه طمانینه در احدهما باشد فی الجمله دون الآخر
و این است معنی قول امام که فرمود هرگاه واقع شود نطفه در عرق از عروق اعمام الخ یعنی وقتی
طمانینه ناقصه از برای احد ابوین نباشد و از برای نطفه اضطراب حاصل شود پس اگر اضطراب بحدی
نرسد که موجب رفع مشابهت بالکلیة شود بلکه هرگاه اطمینان فی الجمله که موجب مشابهت فی
الجمله باشد با بوین این مشابهت فی الجمله موجب مشابهت بعم و خال میشود بواسطه وقوع
نطفه بر عرق ایشان و خلاصه کلام این شد که مشابهت بوالدین یا احدهما و بعم و
خال احدهما و عدم مشابهت بهیچ یک از آنها منوط و دائر مدار طمانینه و عدم آن
است و دائر مدار تامیه و نقصان آن است و موقوف بر استقرار نطفه و اضطراب
آن است و تحقیق در مسئله آن است که از برای زیادتی و نقصان منی هر یک از مرد و
زن و از برای زیادتی و نقصان شهوت هر یک از ایشان و از برای شدة و ضعف
التذاذ هر یک از ایشان در وقت انزال نیز مدخلیتی در مشابهت ولد بوالدین باشد

باشد پس اختلاف در مشابهت منتفی است بر همه اینها و ظاهر این است که مشابهت اولاد
بمادر و اقارب مادر از قبیل خال و خاله بیشتر است از مشابهت بپدر و اقارب او از عمو و
عمه زیرا که بنا بر قول باینکه منی مرد را میگوییم که جزء از جنین نمی شود بدن اولاد بنا
بر این متکون میشود از منی مادر به تنهائی و از خون حیض و بنا بر اینکه منی پدر هم
جزء بدن اولاد شود پس شبهه نیست در اینکه او از قبیل مایه نیز میشود و منی مادر
مانند شیر است که نیز نرسند پس ماده مادر در اولاد بیشتر از ماده پدر خواهد شد
با اینکه اولاد متکون و نموش بآن خونی است که از مادر جدا میشود و بر همه تقادیر
اکثر اجزاء اولاد که بآن متکون میشود از مادر منفصل میشود و مقتضای این مطلب
این است که مشابهت اولاد بمادر بیشتر از مشابهت او بپدر باشد و از اینجا است
که معصوم فرماید تخیروا النطف فان الولد یشبه فی الاکثر بالاخوال و دور نیست که همین
کلام مؤید مذهب سید مرتضی باشد که میگوید اولاد زنا شمیه بمادر است و کیفیات زنا
بر اینکه حدیث علوی الولد الحلال یشبه بالاخوال قضیه مهمله و در قوه جزئیه است چنانکه ذکر
شد مندفع میشود اشکالیکه بنا است که در جزء مذکور بحیثیت میگوید تقریر اشکال این است که در حق
خود مقرر است که حاکم وارد در کلام خواه موجب باشد خواه منفی بر میخورد بقید ایراد در
کلام و در اینجا هم حکم بشباهت ولد بخال مقید است بقید حلال و مقتضای قاعده این است
که هر ولد حلال شبیه خال باشد و الا قید منتفی میشود و بعبارة دیگر تعلیق حکم بر وصف مشعر
است بر علیت ماخذ اشتقاق آن وصف برای حکم پس باین قاعده باید شباهت ولد بخال
دائر مدار حلال زاده بودن ولد باشد یعنی هر ولد حلالی بسبب حلال بودن او شبیه بخال
میشود بواسطه امتناع تخلف معلول از علت و مفهوم این کلام این است که اگر ولد شبیه
بخال نباشد ولد حلال نیست زیرا که امام شباهت بخال را دلیل از برای حلال زاده بودن
قرار داده و اگر از برای این قضیه مفهوم مخالف اعتبار کنیم لازم میآید که ولد حرام باشد
و اکثر شباهت بخال باشد و همه اینها مخالف واقع است غالباً زیرا که ثابت است که ولد حلال
بهیچ جهت شباهت بخال ندارد و ولد حرام ثابت میشود که شباهت تام و تمام بخال دارد و بواسطه
سبب و مقتضی مشابهت که تکون از منی مادر و خون او باشد و وجه اندفاع اشکال
این است که با بودن قضیه مهمله مستفاد از منطوق قضیه این است که بعضی از اولاد

از اولاد حلال شبهه پیدا می‌کنند بخاطر جمیع افراد اولاد حلال پس لازم نمی‌آید در بعضی از
اولاد بکه شبهه بخاطر نداشته‌اند که ولد حرام باشند و مفهوم قضیه این می‌شود که بعضی
از اولاد حرام شبهه بخاطر ندارند پس لازم نمی‌آید که هر ولد حرامی شبهه نداشته
باشد هذا ولکن لا یخفی ما فیه بعد التأمل التام فی المقام علی الاعلام فتدبر

مظهر در توجیه و تحقیق خبر مروی در کتب معتبره که الرؤیا الصالحة جزء من ستة و
اربعین جزءا من النبوة بعضی از فضلا در توجیه این خبر فرموده‌اند که سن حضرت
پیغمبر شصت و سه سال بوده و مامور بدعوت نشد مگر بعد از چهل سال زیرا که وقتیکه جبرئیل
بر آنجناب نازل شد و از جانب خدا پیغام فرمان آورد که بگو بمردم من پیغمبر خدا هستم بسوی شما در
آن وقت از سن مبارک آن بزرگوار چهل سال گذشته بود و بعد از آن بیست و سه سال دیگر در
دنیا زندگانی کرد پس مدت نبوت حضرت ۲۳ سال میشود و شش ماه از این مدت بنا
کار آن حضرت بر آن چیز بود که در خواب میدید و از ابتدا مدت نبوت تا شش ماه وحی
بر آنجناب نازل نشد بلکه هر چیزیکه از امور و احکام باید بفهمد در خواب میدید و بمردم میرسانید و بعد
از انقضاء این مدت جبرئیل و ملائکه دیگر با سرور نازل میشد و وحی و احکام می‌آوردند و
آنجناب بمردم میرسانید و بنا بر این پس رؤیای صالحه که عبارة از خواب پیغمبر باشد در مدت
شش ماه جزئی از چهل و شش جزء از بیست و سه سال مدت نبوت آن حضرت میشود و در کتاب
شهاب از جناب ختمی مآب روایت کرده که فرمود نوم و اقتصاد و رفق و صمت جزئی
از بیست و شش جزء نبوت است قطب راوندی در شرح شهاب در شرح این روایت فرموده است
اگر کسی بگوید که چرا اجزاء نبوت را بیست و شش جزء قرار دادند و این صفات از همه را جزئی
از آن قرار دادند جواب گوئیم که ابن بابویه در کتاب نبوتش روایت کرده که وقتیکه
جبرئیل از جانب خداوند جلیل بر پیغمبر نازل شد و او را امر کرد که بمردم بفرما بگو من
پیغمبر خدایم بسوی شما در آن وقت آنجناب چهل ساله بود و بعد از آن هم بیست و سه سال زندگی
کرد و در این ۲۳ سال وحی بر آن جناب نازل میشد و احکامیکه مردم محتاج بودند جبرئیل
می‌آورد و در این مدت حضرت نبوت عامه و ریاست تامه بر جمیع مردم بهم رسانید و بعثت
او ظاهر شد و قبل از این مدت سه سال وحی بر آنجناب میشد با احکامیکه مخصوص بعضی از
نفس وجود مبارک خود آنحضرت بود و قبل از اینهم در مدت سی و هفت سال پیش احکام
شرعیه که خود آنجناب محتاج بود بوی بعنوان حدیث ملائکه عرض میکردند نه بطریق وحی
بلکه بدلش می‌افتاد و بگوشش میرسید بطریق الهام پس بنا بر این مدت نبوت خاصه و عامه
آنجناب بیست و شش سال میشود پس آن بزرگوار باین حدیث شریف اشاره فرموده است بعظم

و بزرگی این خصلت اربعه و اینکه در مدت یکسال از بیست و شش سنه نبوت پیغمبر آن بزرگوار
لایزال با آنجناب بوده حتیه با این خصلت اربعه مختص شد پس گویا این خصلت اربعه تا یکسال بیست و شش
بغیر وحیه تا بنها وحی نمی رسید جزئی از نبوت است و لکن مبنی کلام سابق بر
این است که مدت نبوت آن حضرت بیست و سه سال باشد و وجه توفیق بین الخبرین آن
است که خبر سابق مبنی بر این است که آن سه سال اول که وحی مخصوص احکام خود آن بزرگوار
بود فی الحقیقه محسوب از ایام و مدت نبوت آنجناب نبوده و لعبارة خبر اول ناظر است
با عوام نبوت عامه و خبر ثانی مشتمل است بر سنین نبوت عامه و خاصه هر دو فتدبر منظور
در بیان خبر مروی در کتاب مستطاب کافی از ابی علی بن راشد از جناب ابی عبد الله که فرمود
رسم امیر المؤمنین این بود که در وقتیکه نان خورش نداشت نان را با کارد می برید و میفرمود
و ایضا در همان کتاب از جناب منقول است که فرمود اذفی الادم قطع الخبز بالسکین
یعنی پست ترین نان خورشها بریدن نان است بکارد ادام بکسر همزه ما ادم بضم نان خورش
را گویند و بعضی از فضلا گفته اند در توجیه حدیث مذکور که شاید بریدن نان با کارد لقمه لقمه
و خوردنش با این هیئة شبیه باشد بخوردن با نان و خورش و نازل منزله آن باشد و شاید خوردن
با این طریق مفید لذة موهومه شود که موجب رغبة نفس و محرک آن بخوردن شود و لذتی
بسبب آن مر نفس حاصل شود پس غرض از بریدن مجرد اظهار حیله است که نفس را با آن کول بدهند
تا قانع شود با نچه زیرا که این کیفیة شباهت دارد بخوردن نان با خورش و محتمل است که بریدن با کارد
بحسب واقع موجب صلاحیة آن مر لون اکل و باعث موافقة آن با مزاج انسانی شود بنحویکه شکستن آن
بدست مفید این صلاحیة و مصلح با این کیفیة نشود و این مطلب بواسطه این است که بودن مزاج کارد
نوع ملائمة و مناسبة با مزاج نان باشد که بر ما معلوم نباشد و قطع این در سایر اختلاطات
نان خورشها بعضی با بعضی بسیار است از آنجمله گفته اند که گردو بتنهائی در دست و سرم در دست
و چون با هم دیگر منضم و مجتمع شوند دوا میشوند پس احتمال دارد که نفوذ کارد و فرو رفتن آن
در نان و بریدن آن هم از این قبیل باشد که بواسطه بریدن شبیه بنان با خورش شود در صلاحیة
اکل و عدم اضرار بدن خود لذت و رغبة طبع و میل نفس تا آنکه قابل انکار باشد
و گوینده بگوید که این مطلب مطابق واقع نیست زیرا که الات بریدن و ظروف
مدخلیة

مدخلیة عظیمه است در تغیر دادن مزاج ماکول و مشروب و عدم چنانکه جماعتی از اهل طب بتجربه
معلوم کرده اند پس بدیهی است امر ارد کشیدن کارد بر هر یک از قطعات نان و بریدن آن
موجب صلاحیة در آن شود که شکستن بدست آن صلاحیة و حاجة را نداشته باشد
پس شاید امام در حالت فقد ادام نان را بر آن بهمین مرام با کارد قطعه قطعه میکردند نه
و اما جزء دیگر که در همان کتاب از جناب روایت شده که فرمودند پیغمبر صلعم فرموده نان را
با کارد نبرید بلکه با دست بشکنید و بخورید و یا دیگر بر آن شکنید و در این کار مخالفه کنید
عجمان را که صحیح است در نهی پس با محمول است بغیر حد مثل آنکه با کارد نبرد برای
فرو خفتن و بخشیدن و نحو آنها و با محمول است بر غیر حد ضرورة مثل آنکه خورش باشد از برای خوردن
که مغنی از بریدن باشد در این صورت کراهة دارد بریدن با آنکه در بریدن نوع اهانة
و خلاف احترام است از برای نان که از نعمتهای بزرگ خداوند منان است و در حدیث که کراهت
دارد نان را زیرا که خدا نعمتی نازل کرده است او را از برکات آسمان و ظاهر این است که بریدن نان
بگونه که شبیه بکارد باشد یا بنحوی که نیز همین حکم را دارد پس ترک قطع بدندان ضرورة اولی و احوط
است

وقطعی در بیان حدیث مرور در باب یازدهم از کتاب عقل و جهل کافی از ابی عبد الله ع که فرمود
در کتاب علی ع خواندم این خبر را که ان الله لم یاخذ علی الجهال عهداً بطلب العلم حتی اخذ علی
علی العلماء عهداً ببذل العلم للجهال لان العلم کان قبل الجهل بدانکه عهد در لغت معانی عدیده دارد
یکی امان است چنانکه فرموده اند لا تقتلوا مسلم بکافر ولا ذو عهد فی عهده و یکی حکم و ذمه و حفظ و وصیت
و ملاقات مثل عهدنا فی فلان کذا و یاران بعد از یاران و بیان که او را عهد موثق گویند قال الله
الذین ینقضون عهد الله و از جمله معانی عهد تاریخ است که انهم حفظ کنند و اما عهد خدا پس عبارت
است از آن پیمانی که در یوم المیثاق و عالم ذر گرفته از زنده کانش کما فی قوله تعالی و اذ اخذ ربک من
بنی آدم من ظهورهم الآیة و آن عهد ما خوذ جان امور مرکوزه در عقول و اذهان که مفطور و
مجبول است نفوس بنی نوع انسان بر آن از حجت و برهان و آیات دالة بر توحید پروردگار و واجب
الوجود بودن و موصوف بودن او با وصاف کبریا و سما حسن و برائت از نقایص و شرور و مرجوع
خلق بسوی او در عقبی و از جمله عهود خدا عهد ما خوذ از امتهای پیغمبران است و ادای بود که چون
پیغمبری بر ایشان مبعوث شود با بینات و معجزات او را تصدیق نمایند و بر ایمان بیاورند
و متابعت او نمایند و کتمان امر او و مخالفت حکم او نکنند چنانکه فرموده و اذ اخذ الله میثاق الذین
اوتوا الکتاب و اما عهد ما خوذ از پیغمبران آن بود که تبلیغ احکام و ارشاد عوام و هدایت انام و ادای
و احکام نمایند چنانکه فرموده یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک و از انجمله عهدیست که از جهال گرفته
بطلب علم و از علما گرفته ببذل آن و از اینجاست که گفته اند عهود خدا بر سه قسم است یکی آن عهدیکه
از جمیع ذریه آدم ع گرفت که اقرار بربوبیت او نمایند دوم عهدیکه از پیغمبران گرفت که اقامه دین او
کنند و تفرقه در دین او نکنند از ند سوم عهدیکه از علما گرفت که بیان حق کنند و کتمان آن
نمایند که پیغمبر ص فرموده کسیکه علمی بیاموزد و او را کتمان کند روز قیامت لجامی از آتش
بر دهان او زنند و اما کلمه لان العلم کان قبل الجهل احتمال دارد که تتمه کلام علی ع باشد
چنانکه ظاهر این است و احتمال دارد که کلام امام صادق ع باشد و بر هر تقدیر معنی آن
خالی از غموض و خفا نیست زیرا که اشکالی در این تعلیل هست و آن این است که هر روز از
افراد بشر در بدو امر جاهل است و کم کسی علم می کند تا عالم می شود با اینکه بر جهل خود مدتی
باقی میماند پس اینکه فرموده اند علم قبل از جهل است چه معنی دارد و جواب آن از چند

وجه است

وجه ممکن است یکی آنکه علم از قبیل کمالات و خیرات است و جهل از قبیل نقایص و شرور است
و معلوم است که کمال و خیر غایة جمیع اشیاست پس علم بحسب غایة مقدم است بر جهل دوم آنکه از
برای نفوس بشریه انسانیه کینونتی است سابق و مقدم بر بدن در گاه اخذ میثاق و بودن
ایشان در پشت پدران عقلی ایشان و آن کینونة قسم و جزئی از وجود عقلی است و وجود
عقلی منفک نمی شود از علم بذات و بمبدع ذات پس ایشان در آن عالم عالم بودند و چون بعالم
دنیا نزول کرد جاهل دنیا می میشود و بسوی مبدا مطلب اشاره است کلام خدا تعالی که فرموده
ولقد عهدنا الی آدم من قبل فنسی الآیة پس اگر در این دنیا توفیق رفیق او شد انجام عالم خواهد
شد چنانکه در آن عالم بود و الا سرنگون می شود بجهنم خالد بنکبة شقی و جاهل است و در عقبی
و عذاب دردناک سیم آنکه علم اشرف است از جهل پس بواسطه شرافتی که دارد از برای او
تقدم و قبلیتی خواهد بود بر جهل چهارم آنکه طبیعة علم مقدم است بر طبیعة جهل زیرا که وجود
حق و وجود جواهر عقلیه و نفسیه مقدم است بر وجود اجسام و غشیه ظلمانیه که ملازم
اند با عدام و جهالات و شرور پنجم آنکه جهل عبارت است از عدم ملکه علم و عدام شناخته
نمی شوند مگر بملکات خود پس جهل شناخته نمی شود مگر بعلم و علم شناخته میشود بذات خود نه
بجهل پس علم مقدم است بر جهل بحسب ماهیة و حقیقة و کمی و غایة و بشرف و رتبه و ذات و زمان
ایضا علاوه بر آنکه هرگاه علما نباشند برای جهال وجودی نخواهد بود فتدبر بایه و ما خلقت الجن
والانس الا لیعبدون

مظهر قوله تعالی هو الذی خلق الموت والحیوة لیبلوکم ایکم احسن عملا الخ شیخ کلینی ره
در تفسیر آیه کریمه حدیثی از امام صادق ع روایت کرده که فرمود لیس یعنی اکثرکم عملا ولکن
اصوبکم عملا وانما الاصابة خشیة الله والنیة الصادقة والعمل الخالص الذی لا یریدان
بما حکم علیه حمد الا الله والنیة افضل من العمل جمله لیبلوکم در آیه کریمه در مقام بیان علت
خلقت موت وحیوة است و ترجمه آیه این است که خدا شما را خلق کرد مردن را که وعاء است
مردم را بحسن عمل و نیکوی کردار تا مردم وثوق و اعتماد بسیار بدنیا و زندگانی آن نداشته
باشند و بلذات فانیه و نعمتهای زائله آن فریفته نشوند و عطا فرمود حیوة را که بواسطه
آن قدرت بر اقدام باعمال صالحه نماید تا امتحان کند شما را که کدام یک از شما نیکوکار
ترید و تقدیم موت بر حیوة در این آیه برای این است مردن بیشتر باعث بر حسن عمل میشود
و این تفسیر مبنی بر این است که مراد بموت مردن بعد از حیوة باشد چنانکه ظاهر معنی
موت است و محتمل است که مراد از موت عدم اصلی قبل از حیوة باشد چنانکه در آیه کریمه
وکنتم امواتا فاحیاکم موت در این معنی استعمال شده است بنا بر این معنی آیه این است
که تقدیر فرمود خدا اینکه عدم اصلی را برای شما انگاه بشما خلعت حیوة پوشانید برای
امتحان و چه بعید موت بر این تقدیر واضح است زیرا که عدم از لی مقدم است بر حیوة در شرح
اربعین ابن خاتون از خواجه طوسی ره نقل کرده که خوف وخشیة بحسب لغة یک معنی دارند
اما صوفیه و ارباب قلوب آنها را مغایر دانند و گویند که خوف عبارت است از تألم نفس
بسبب عقابی که معین است برای کسی که میداند از او صادر شده یا تقصیر در عبادتی که از
او واقع شده و این مرتبه از برای اکثر از مردم حاصل است اگرچه مراتب مختلف است بحسب
اشخاص و اعلی مراتب آن حاصل نیست مگر از برای عدد قلیلی و خشیة عبارت است از
حالتی که برای انسان حاصل شود بملاحظه عظمة و کبریا و هیبة الهیه و ترس از حصول امری که
مانع از قربت و لقاء پروردگار باشد و این حالت حاصل نمیشود مگر برای کسی که مطلع باشد
از مراتب جلال و عظمة الهی و چشیده باشد لذت قرب و رضای خدا را چنانکه در آیه
کریمه فرموده انما یخشی الله من عباده العلماء پس خشیة عبارت از خوف خاص است و مطلق
خوف و گاه هست که خوف نیز استعمال در این معنی میشود انتهی و نیة صادقه عبارت است

از

خوف وخشیة

مانند خودن قلب بطاعت خدا بدون ملاحظه چیزی سوای قرب و تحصیل رضای خدا باشد
پس اگر کسی مثلا بنده آزاد کند بقصد قربت و قصد خلاص از مشقة نفقه و کسوه
یا از بند خلقی و علاقه منع او و یا در حضور جمعی چیزی بفقیر دهد بعنوان صدقه و قصد قربت
و ملاحظه نمایش مردم او را بطوریکه اگر آن ملاحظه ملحوظ نبود آن عمل از او محض رضای
خدا صادر نمیشد و بالعکس این عمل خالص و نیت صادقه نخواهد بود و همچنین اگر کسی اورادی
در نمازهای سنتی و عادتی در بعضی از صدقات داشته و اتفاق افتد که آن عمل از او در
حضور جمعی صادر شود سبک تر آید بر نفس او از اوقات دیگر یا بواسطه آن حضور آن اشخاص
مسرت و نشاطی در صدور آن عمل از برای خود به بیند بسبب اطلاع آنها بر عادت او
این نیز عمل خالص نخواهد بود هر چند بداند که در صورت عدم حضور آنها نیز آن کار را
مرتکب میشد و ترک نمیکرد و بالجمله امثال این امور و اغراض مختلفه در خلوص نیت باین
معنی که هر عملیکه قصد قربت در آن مقرون باشد بحظی از حظوظ دنیویه بنحویکه مرتکب شده و اعم
بر اقدام بآن از غرض دینی و دنیوی آن عمل خالص نخواهد بود و اعم از آنکه مردد و مساوی
باشند در بعث یا شدت و ضعف داشته باشند و الحمد لله الذی آن خالص در لغة
بمعنی صاف و بی غش است که بغیر جنس خود ممزوج نباشد خواه آن غیر در مرتبه از
او پست تر باشد یا بلند تر یا مساوی پس تصدق بعضی ریا بدون قصد قربت مثلا
بحسب لغة خالص است و بالعکس اما بحسب عرف عمل خالص عبارة است از عملی مقرون بقصد
قربت مجرد از جمیع امر نشها و این معنی را اخلاص میناسند و اما ارباب حقیقة و اهل طریقة
پس از برای خلوص نیت تفاسیر دیگر گفته اند منها تنزیه العمل عن ان یکون لغیر الله
فیه نصیب و یا اخراج الخلق عن معاملة الحق و یا ستر العمل عن الخلائق و تصفیته
عن الآفات و بعضی گویند هو ان لا یرید عامله علیه عوضا فی الدارین و این درجه
بلیست بلند و پایه ایست ارجمند که از برای کمتر کسی دست میدهد و اشاره باین مقام
است کلام در نظام امیر المؤمنین ع که ما عبدتک خوفا من نارک ولا شوقا الی
جنتک بل وجدتک اهلا لذلک فعبدتک و آن تفاسیر مذکوره برگشتش بامر وحدت

خلوص

بدانکه اکثر از علما فریقین گفته اند که قصد حصول ثواب و دفع عقاب از عبادت مخل در
صحت آن خواهد شد بواسطه منافات آن با اخلاص که عبارت از خلوص تحصیل رضای
خداست چه که قصد ثواب یا دفع عقاب برای جلب نفع و دفع ضرر است نه محض رضا و
امتثال امر خدا چنانکه تعظیم کسی از برای طمع در مال یا ترس از اهانت و نکال او او را
از جرگه مخلصین خارج میکند و از انجمله که در این مطلب و مذهب غلوی و اصراری دارند
علی بن طاوس است و از قواعد شهید نیز مستفاد میشود که مذهب اکثر علمای امامیه
نیز این است و فخر رازی در تفسیر کبیر دعوای اتفاق متکلمین بر این قول نموده و گفته
اجماع منعقد است بر اینکه عبادت بطمع ثواب و خوف عقاب صحیح نیست و این کلام
را در تفسیر آیه ادعوا ربکم تضرعا و خفیة گفته و در سوره فاتحه خرما ذکر نموده که کسیکه
نیت کند نماز میکنم بجهة ثواب یا ترس عقاب باطل است نماز او و اما قائل بعدم بطلان
نماز با این قصد پس نظرش باین است که قصد مذکور منافات با اخلاص ندارد زیرا که اراده
فوز بثواب و امن از عقاب امری نیست که مخالف با قربت و رضای خدا باشد و چگونه
چنین نباشد و حق اینکه خدا نیتم در کلام مجید خود صفتهای خود را باین صفت ستوده
که کانوا یسارعون فی الخیرات و یدعوننا رغبا و رهبا که رغبت در ثواب و ترس از
عذاب باشد و هم فرموده و ادعوه خوفا و طمعا که خوف از عذاب و طمع در ثواب مراد
است آنست و در این وجه منافات و اخلاص نیست منتفی است بمغفور زیرا که تفاوت ما بین اطاعت
محبوب حقیقی و متابعت امر و نهی او بمحض محبة و حصول رضای او و ما بین طاعة او بواسطه
اغراض دیگر از دنیا و آخرت ظاهر است و شکی نیست که قسم ثانی در نظر عرفا و اهل معنی از درجه اعتبار
ما الثمرة ساقط و باطل است و اما آیه اولی پس اکثر مفسران بر آنند که مراد رغبة در اجابت
و قبول طاعت و خوف از رد و عدم قبول نه معنی مذکور و بگذار آیه ثانیه که لا تخفی و بهتر
آنستکه از برای قول مذکور استدلال شود بحدیث حسن که در کافی از مرویات من خارج از امام
ششم روایت کرده که فرمود العبادة ثلثة قوم عبدوا الله خوفا فتلک عبادة العبید

وقوم عبدوا الله طلب الثواب

وقوم عبدوا الله طلبا للثواب فتلک عبادة الاجراء وقوم عبدوا الله حبا له
فتلک عبادة الاحرار وهی افضل العبادة بتقریب آنکه بگویند کلمه من افضل العبادة
اشعار دارد بر آنکه آن دو قسم اول نیز رجحانی دارد و ولی سیم ارجح است پس آنها نیز
صحیح خواهند بود زیرا که عبادة باطله هیچ وجه راجح نخواهد بود قشت لطف که قصد ثواب
و خوف عذاب منافی صحة نیت نشد و گفتگوی کسانیکه میگویند قصد ثواب و خوف
عذاب موجب فساد عبادة میشود هر چند با قصد قربت جمع شوند در خاتمه دیگر که قربت
بر حصول عبادت شوند مطلقا چه با قصد و چه بدون آن مانند خلاص از انفاق در
عتق رقبه در کفاره و پرهیز از طعام در صوم و تبرد و سرد شدن اعضا در وضو و
اعلام مأمومین بدخول در نماز بگفتن تکبیرة الاحرام و حفظ متاع خود در قیام نماز
مشعر بخوانها ظاهر آن است که قصد آنها نیز نزد ارباب این قول بطریق اولی مفسد
خواهد بود و لکن اهل قول ثانی خلاف کرده اند در مبطل بودن این قصد و عدم آن
و اکثر آنها مانند شیخ در ط و محقق ره در معتبر و مختصر نافع و علامه ره در تحریر و منتهی
جزم بعدم کرده اند زیرا که مؤید کرده چون قهری الحصول است پس قصد آنها با قصد
قربت مبطل نخواهد بود و جواب آنها این است که ملازمه در میانه قهری الحصول بودن
و صحت قصد آنها نیست و متأخرین از علما حکم ببطلان عبادت کرده اند با اقتران بقصد
یکی از امور مذکوره و علامه ره در نهایه و قواعد نیز این قول را اختیار کرده و بشرح فخر ره
در شرح قواعد و شهید ره در بیان نیز متابعت او کرده اند در ترجیح قول ببطلان بواسطه
آنکه انضمام قصد امور مذکوره مفوت قصد اخلاص است که محض خدا مطلوب است
در عبادت و اصح نیز این قول است و شهید ره در قواعد قول بتفصیل جمع احتمال
داده که هرگاه مقصود بالاصالة و بالذات قصد قربت باشد و قصدهای
دیگر بعنوان تبعیة و بالعرض باشد عبادت صحیح است و الا در صورت عکس و
تساوی هر دو در مقصود بالاصالة بودن باطل خواهد بود و این مطلب واضح است
و از این خاتون ره در شرح ارشاد بیان ره تفصیل دیگری بر آنند و آن این است
که اگر در هر یک از مقصودات مذکوره منضم بقصد قربت فی نفسه رجحانی باشد قصد آن

با قصد قربت موجب بطلان عبادت نشود مانند روزه و قصد مهلک از طعام برای حفظ
بدن که واجب است و راجح و بلغ گفتن تکبیرة الاحرام بقصد اعلام که نظر بقاعده ادل علی الخبر
کفا علیه سبحان و سبحان ذاتی دارد و وجه عدم بطلان در این صورت عدم تنافی این قصد با
است با قصد قربت بلکه موکد بودن آنهاست و در صورت عدم رجحان جهتی موجب بطلان
است و این قول دلیلی جهت ندارد و اما جهت نیت پس علامه ره در قواعد در تعریف آن
فرموده هر ارادة ایجاد الفعل علی الوجه المامور به شرعا و مراد او از ارادة ارادة
فاعل است و از فعل اعم از فعل و توطین نفس بر ترک است و باین جهت خارج میشود
ارادة خدا افعال بندگان را زیرا که آن ارادة ارادة فاعل نیست و داخل میشود نیت در وجه
و حرام با آنکه آنها عبادتند از ارادة ترک فعل کما لا یخفی و کلمه علی الوجه متعلق است
بارادة نه بایجاد و مراد این است که ارادة بر وجه مذکور باشد تا عزم از تعریف خارج شود زیرا که عزم عبارة
است از ارادة فعل بسببیت خواه بر وجه مامور به باشد و خواه نه و محقق شیخ بهائی در مع قصد را ادا کرده
برای تعریف که اگر مراد از مامور به فعل واجب باشد بنا بر آنکه امر حقیقة در وجوب است تعریف جامع نمی
شود زیرا که نیت مستحب خارج میشود و اگر مراد مطلق فعل و حتی فعل بحسب شرع باشد مانع نخواهد شد زیرا که
شامل قصد اتمال مباح میشود فتأمل و اذا اطلقتم ما صطلاحه و اعلامه بر آنکه خلف لفظ بر معنی مجازی
است و فقها آنرا نشناسند و این ایراد وارد نیست زیرا که مامور به عبارة است از فعل راجح که شرعا
فعل آن مستند بشرکش رجحان داشته باشد پس باین لحاظ مستحب و مباح خارج میشود
و تخلیص مباحات ارادة مستحب از مامور به بملاحظه آنکه امر حقیقة در وجوب است علی التحقیق و لفظ
ماخوذ در تعاریف محمول بر حقیقة است نه مجاز ناشی از اشتباه صیغه امر با ماده آن و عقیقة
از حقیقة امر است چه آن امر بکه حقیقة در وجوب است صیغه است نه ماده امر زیرا که ماده
حقیقة در مطلق رجحان است پس سنة نیز فردی از مامور به خواهد بود بلی مرتضی آن گفت
که مقصود محقق ره ایراد بر شخص علامه است که در تهذیب جزم کرده با آنکه سنة مامور به
نیست هر چند در نهایه متردد است و لکن ظاهر کلام محقق آبی از این توجیه است فتدبر
و اما آنکه مشهور است در استدلال از برای لزوم نیت در عبادات و عدم صحة آن بدون نیت
بآیه و ما امروا الا لیعبدوا الله مخلصین له الدین پس ظاهر عدم دلالت آیه است و عدم صحة
استدلال است بآن زیرا که لفظ دین در آیه مفعول مخلصین و خبر امروا راجع باطاعت کتاب است

و بنا بر این آیه مبارکه بحسب تفسیر مفسرین دلالت دارد بر تکلیف اهل کتاب که مامورند باینکه عبادت
کنند خدا را در حالتیکه معتقد باشند بوحدانیت او و کسی را در عبادت برای او شریک قرار
ندهند و این مطلب بهیچ وجه دلالت بر مقصود ندارد و هیچ یک از دلالات ثلث نهایت
آنکه از آیه مستفاد میشود که عبادت مشرکان صحیح نیست و این کجا و مدعای مشهور
کجا و بعضی در توجیه استدلال احتمال داده اند که مراد از عدم شرک در عبادة آن است
مقصود عابد از عبادت محض تقرب بخدا باشد نه چیز دیگر و این عین نیت است
و کلمات اهل تفسیر نیز محمول بر این معنی است و لی این احتمال دفع ایراد استدلال نمیکند با وجود
احتمال اول که گفته اند اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال حصول ما وجود حصاله عدم
وجوب نیت فتدبر و آیه مزبوره هر چند در باره اهل کتاب نازل شده و دخلی با مفاد دو
کلمه و ذلک دین القیمة که در جزء آیه است اشعار بر ثبوت امر مذکور در شرع ما نیز دارد
و باینجهة علمای ما این آیه در این مقام تمسک کرده اند فافهم بعبرة در نیت مغایرت قصد
ایقاع و ایجاد فعل معنی در خارج و مجرد تصور فعل را بدون قصد کما یدل آن نیت نگویند بر
وجه حقیقة بلی گاهی اطلاق نیت میکنند بر تصور مذکور بدون قصد مزبور مجازا چنانکه
رافعی از علمای عامه در کتاب عزیز جود گفته اذا نوی المتوضی رفع حدث انوی رفع نیم
و اما بال فیه فظر فان کان غافلا صح وضوئه و ان کان عامدا لم یصح لانه طلاعب
بطهارته و علامه ره نیز در نهایه تفسیر این عبارت را فرموده و از این معلوم میشود
که فقهای غالطه ما و در عامه را لاعب گویند زیرا که در صورت غلط قصد رفع حدث
فی الجمله داشته بخلاف صورت عمد و این مجاز فعلاقه تشبیه است زیرا که بسیار از اوقات
اطلاق میکنند اسم مشبه به را بر مشبه محض مشابهة چنانکه میگویند هرگاه مشتبه شود کشته
مسلمان با کفار و ممکن نباشد تمیز آنها واجب است نماز بر همه آنها و در نیت قصد کنند
نماز بر مسلمانان را زیرا که بنا بر این نماز بر کفار نخواهد شد نظر بخبر انما الاعمال بالنیات
و میگویند که غسل حیض واجب است هر زن را در صورتی که شوهرش مسلمان باشد بنا بر مذهب
کسانیکه جواز وطی حائض را مشروط بغسل دانند با وجود اینکه غسل صحیح در باره او ممکن
نیست زیرا که آن مشروط بقصد به نیت است که قصد قربت جزء ماهیت و آوازه کافر حاصل
نمیشود زیرا که قصد قربت عبارة از قصد امتثال امر شارع است و او خود را مامور بامر نمیداند

پس در این صورت هم اطلاق عمل بر عمل صورت کرده اند مجازاً جامع اوراق گوید که در حدیث بیست و هشتم
متعرض توجیه خیریة نیة المؤمن خیر من عمله بوجوه اهم فاکتفا شد و چون از این حدیث هم مستفاد
میشود که نیت از جمله عمل بهتر است در اینجا نیز توجیه اختصار متعرض توجیه این خبر میشویم
و میگوییم که علما در توجیه آن وجوه چند گفته اند یکی آنکه مراد به نیت مؤمن اعتقاد حق او است
که عبارة از ایمان او باشد و شکی نیست در اینکه ایمان بهترین اعمال مؤمن است زیرا که اثر آنکه
بر او مترتب میشود بهشت جاوید است چنانکه اثر مترتب بر عدم آن که کفر است عذاب جحیم است
بخلاف سایر اعمال حسنه و باین وجه مندفع میشود اشکال از خبر اخیر که نیة الکافر شر من
عمله چه بحسب ظاهر منافی با حدیث ان ابن آدم اذا هم بالمعصیة لم یکتب علیه حتی یعملها میباشد
زیرا که بمقتضای این خبر مجرد نیت معصیة عذاب مترتب نمیشود ما دامیکه بعمل نیاورد پس چگونه
میشود که نیت کافر بدتر از عمل او باشد و بنا بر توجیه مذکور مراد به نیت کافر نیز اعتقاد
باطل او میشود و منافات مذکور مندفع میشود کما لا یخفی دوم آنکه مقصود این است که نیت
مؤمن عمل بهتر از عمل بی نیت است و این غیر وجیه است زیرا که افضلیة بر تقدیر وجود رجحان است در
مقتضی علیه و معلوم است که عمل بلا نیة هیچ رجحان ندارد سوم آنکه مؤمن منتهای خیر بسیار
میکند که بواسطه کمال عمل و نیکی نیت میتواند منوی خود را حاصل دارد پس ثوابیکه برای
او از بابت نیت است بیشتر است از ثوابیکه برایش از جهة عمل حاصل میشود
و این توجیه از این دو بدتر است چهارم آنکه نیت بالطبع بهتر است از طبیعة عمل زیرا که بر نیة مجرده از
عمل عقاب نیست هر چند نیة شر باشد بلی به نیت خیر یکثواب میدهند و نیة شر وجودش کالعدم است
بخلاف عمل که زیاده همین بعمل مثقال ذرة خیر اثره و من یعمل مثقال ذرة شرا یره و این توجیه از اولد
شیخ بهائی است پنجم آنکه نیت کار دل است و عمل کار جوارح و معلوم است که دل اشرف از جوارح است پس
عمل او نیز افضل خواهد بود و نمیشود که خدا تعالی نماز را که عمل اعضا است وسیله قرار داده از برای ذکر
که عمل قلب است آنجا که میفرماید اقم الصلوة لذکری و معلوم است که مقصود اشرف است از وسیله و نیز
عمل قلب چون از نظر خلق مستور است اسلم است از ریا بخلاف عمل اعضا که غالباً مصادف با ریا است
ششم نیت بعضی از اعمال مشکله مانند جهاد و حج و نحو آن بهتر است از خود بعضی از اعمال خفیفه
مانند قرائت آیه یا تصدق بدرهم و نحو آن هفتم آنکه مراد از نیت تاثر قلب است بحکام عمل و عبادة
و کذشتن آن از دنیا و میل نمودنش با جرت و ثواب و خیریت در آن زیاد و هشتم آنکه این معنی در

وقت

وقت موافقه جوارح و اعضا با قلب در عبادت و اجتناب آنها از معصیة بواسطه علاقه که
مابین قلب و جوارح است که موجب تاثر هر یک از آنها است بواسطه آن دیگر نمیشود که اگر
المرید لرسد اعضا نیز افسرده میشوند و بالعکس و فی الحقیقه دل حاکم و سلطان است
و جوارح محکوم و متبوع و رعیت که با جناب و انقلاب آن تمام جوارح مرتعش و منقلب
میشوند پس مقصود اصلی از اعمال اعضا متاثر شدن قلب است و چنان گمان مکن که بیشتر
نهادن مثلاً که در نماز واجب است غرض از آن مجرد تعفیر است بلکه غرض زیادتی
تواضع دل است بحسب عادت در عبادت زیرا که کسیکه نفس خود را در مقام تواضع و طاعت
پروردگار خود دید هرگاه اعضای خود را هم بصورت اطاعة آورد تواضع قلب او زیاده
تر میشود بخلاف کسیکه تواضع سجده کند و از معنی تواضع غافل باشد و دلش مشغول
خیالات و لذات دنیویه باشد که در اینصورت اثر از سجده او بدل نمیرسد و وجود و سجود
او با عدمش مساوی خواهد بود نظر بغرضیکه از آن مطلوب است پس نیت فی الحقیقه روح عمل
و میوه دل و مادة جیدة او است و باین جهة افضل از عمل است و این وجه قریب بوجه سابق است
هفتم آنکه کلمه خیر در این خبر هم تفضیل نیست بلکه مقصود آنست که نیت مؤمن هم یکی
از اعمال خیریه او است و من از برای تعریض است و این توجیه از علم الهدی است و باین
رفع تنافی میشود در میان این خبر و خبر دیگر که از پیغمبر رسیده افضل الاعمال احمزها
زیرا که مقتضای این خبر این است که عمل بهتر است از نیت بواسطه آنکه مشقت و تحمل آن
زیادتر است هم مندفع میشود اشکال دیگر که خبر هفتم خبر است که نیة الکافر شر من عمله باشد
زیرا که بنا بر توجیه مذکور لفظ شر نیز هم تفضیل نمیشود مانند خیر در خبر اول خبر یکی حکم است
اشکال در رفع اشکال از آخر خبر باین توجیه نظر باینکه اشکال مذکور منافات مابین مدلول
آن و مفاد حدیث ان ابن آدم اذا هم بالمعصیة الخ است که حدیث مذکور چنانکه
دلالة میکند بر اینکه نیت کافر بدتر از عمل او نیست همچنین دلالة میکند بر اینکه نیت
شر نیز نباشد زیرا که معنی شر بنا بر این خبر است که موجب عقاب باشد و مفاد حدیث
مذکور این است که عقابی بر مجرد نیت مترتب نمیشود ما دامیکه اقدام بفعل منوی نکرده
پس تنافی مذکور بحال خود باقی است اگر گویند که مدلول حدیث ان ابن آدم الخ جزای نیت
که قبل از اقدام بعمل شر بر نیت آن عقابی نیست و این منافات ندارد با اینکه بعد از

اقدام بعمل بد عقاب باشد نسبت بکافر یکی برای عمل و یکی برای نیت پس نیت کافر شر است باین
اعتبار جواب گوییم که اگر این مطلب تمام باشد حاجتی بتوجیه مذکور نخواهد بود بکه تنافی بین
الخبرین بدون آن توجیه نیز مرتفع است نظر باینکه همچنانیکه ممکن است که بعد از اقدام بعمل شر از
برای کافر دو عقاب باشد بحسب نیت و فعل همچنین ممکن است که عقاب مترتب بر نیت
بعد از اقدام بیشتر باشد از عقاب مترتب بر نفس عمل و باین لحاظ کلمه شر هرگاه در فعل
هم تفضیلی هم باشد باز اشکال رفع میشود فتدبر و اشکال تنافی باین حدیث افضل الاعمال
و نیة المؤمن رفعش بنحو دیگر هم ممکن است بیانش آنکه همچنانکه انتفاع عمل با نخاع عدیده
ممکن است که بعضی کم زحمت تر و برخی پر زحمت تر است مثلا روزه در تابستان در بلاد گرم سیر
ثوابش بیشتر است از روزه گرفتن کوتاه زمستان در بلاد سرد سیر و زکوة دادن در گرانی و کم غله و جنس
نداری بیشتر است از زکوتی که در هنگام فراوانی و ارزانی بدهند و این تفاوت ثواب بواسطه
تفاوت زحمت و مشقت عمل است همچنین نیت نیز با نخاع مختلفه ممکن است واقع شود و شکی نیست
که نیتی که مقرون با خلاص صرف شده نهایت مشقت را دارد و ثواب آن بیشتر است از باره
نیتهای مشوبه که مقرون بخلوص نیت نیست پس باین بیان رفع تنافی میشود و باین تحریر کلام آنچه فتدبر
مقدم آنکه نیت عبارت از مجرد گفتن و بخاطر گذراندن آنکه نماز میخوانم یا درس میگویم قربة الی الله
نیست زیرا که این مجرد تحریک لسان و حکایت نفس است و نیت نزد اهل تحقیق عبارت است از تحریک
و برانگیختن نفس مائیه مردن او بآنچه که غرض و مطلوب مصلی است که عبارت از حصول رضا و قرب
حق است و این بعث و میل هرگاه حاصل نباشد بمحض تکلم بآن کلمات بتصور معانی آن حاصل نخواهد شد
و گفتن آن کلمات در تحقق مثل این است که آدم سیر بگوید که اشتهای طعام بهم میرسانم و گرسنه میشوم بقصد
آنکه بگفتن این کلام مرا اشتها و میل بطعام بهم برسد و مثل گفتن کسیکه دلش از محبت زید فارغ
است عاشق و محب او میشوم که بگفتن این کلام محبت و عشق او پیدا کند و آن نخواهد شد بلکه مراد
برای میل خواطر و اقبال دل بسوی چیزی نیت مگر بحصول اسباب و جهات آن امور که مناسب آن است
و نفس مائیه و برانگیخته میشود بسوی فعلی مگر بحصول امور که ارتباط و مناسبت با آن دارد بحسب صفاتی
که غالب است بر آن و حرارت کردن از امور که ضد آن است پس هرگاه غالب شود بر قلب مدرس مثلا خواهش
نفس و خودنمائی و اظهار فضیلت و اقبال طلاب بسوی او و اطاعت کردن ایشان او را البته برای او گفتن درس

بقصد

بقصد قربت ممکن نخواهد شد که مقصود شرف انتشار علم و ارشاد جهال و هدایت اهل ضلال باشد بلکه
تدریس او نیت مگر از برای تحصیل مقاصد باطله و نیویه و اغراض فاسده نفسانیه هر چند بزبان بگوید
و بدل بگذراند که محض رضا و تقرب بخدا درس میگویم و بالجمله ما دامیکه نفس خیالات مذکوره را از
صفحه دل و لوح خواطر محو و زایل نکند اصلا اعتباری بنیت او نخواهد بود و همچنین هرگاه مقام نیت
نماز دل مصلی مستغرق فکر لذات زائله دنیا باشد و همه همش مصروف بتحصیل آن باشد ممکن است
که میل خود را متوجه قبله نماز نماید و خواطر خود را متعلق بآن سازد بلکه دخول او در نماز از روی
تکلف و بخود بستن خواهد بود و گفتن او که نماز میخوانم مثل گفتن سیر است که گرسنه میشوم حاصل آنکه نسبت
نیت کامله که در عبادت بکار میخورد و نحوی که مخلوط بمیل خواطر و ترک اقبال بدنیا باشد با قلع و قمع
منافیات اخلاص و تقرب از خواطر ممکن نخواهد شد تا دل را بالمره از امور دنیویه و فکر آن فارغ نماید
و دامن نفس را از آلایش بصفات ذمیمه پاک کند و قطع نظر از مقاصد عاجله باطله دنیویه نماید
و این مراتب اشق و احمزست از نفس اعمه و افعی مناقات بین کجزین نخواهد بود بلکه مؤکد
مقرر یکدیگر میشود فافهم مظهر در توجیه حدیثی که شیخ بهائی ره در اربعین بسند متصل از صدوق
از صادق ع از آبا و اجداد بزرگوار خود از امیر المؤمنین ع از پیغمبر ص روایت کرده که آنجناب فرمود

من عرف الله و عظمه منع فاه من الکلام و بطنه من الطعام و عنی نفسه
بالصیام و القیام قالوا بآبائنا و امهاتنا انت یا رسول الله هؤلاء اولیاء الله
قال رسول الله ص ان اولیاء الله سکتوا فکان سکوتهم فکرا و تکلموا فکان کلامهم
ذکرا و نظروا فکان نظرهم عبرة و نطقوا فکان نطقهم حکمة و مشوا فکان
مشیهم بین الناس برکة لولا الاجل الذی قد کتب علیهم لم تستقر ارواحهم فی اجسادهم
خوفا من العذاب و شوقا الی الثواب محی الدین عربی در کتاب فتوحات گفته که معرفت
نزد ارباب تحقیق عبارت است از ادراک دویم بعد از ذهول از ادراک اول
باین معنی که چون کسی امری را ادراک کرد و بواسطه مرور ایام و امتداد ازمنه غبار
نسیان بر آن بنشیند آنگاه بار دیگر آن امر منتی بخاطر آید و بصفت ادراک دیگر ادراک
آن غبار از مرآت خیر و آیینه دل بزداید که بدانند همان امر است که مرتبه دیگر بعرض ادراک آمده

این ادراک دویم را اهل تحقیق معرفت خوانند و از اینجاست که اهل کشف و ریاضت را عرفا و اهل
عرفان میگویند زیرا که ثابت و محقق است که خلق ارواح و نفوس ناطقه انسانیه که در حقیقه مدرک
اشیا آنهایند مقدم است بر خلق جواهر بدن کما فی الحدیث خلق الله الارواح قبل الابدان باربعة آلاف
عام و شکی نیست در اینکه در آن نشاه یعنی عالم تجرد و قبل از گرفتاری نفوس ناطقه در ظلمات
ابدان ادراک یعنی از معارف الهیه که بمعونه کسب و تحصیل حاصل میشود برای آنها حاصل بوده چنانکه
الست بربکم قالوا بلی شاهد و ناطق است بآن پس ظاهر شد که در آن عالم از برای ایشان علم بوجود خداوند
واجب الوجود بوده الگاه بواسطه الفت بالذات بدن و انهماک در ظلمات جسمانیه تن فسیانی
و غفلتی برای ایشان حاصل شد چون دوباره بوسیله ریاضت و ترک لذائذ حیوانی و قطع تعلق
علائق و عوائق جسمانی در مقام تصفیه باطن برآیند زنگ نسیان از آینه ضمیر ایشان زدوده
و دیده سر خود را بجمال یوسف کم گشته بینائی و روشنائی بخشیده و یعنی یقین مشاهده حال یا
کما هو ذو الجلال نموده برای ایشان معرفت ادراک اول حاصل شود و ایشان را [illegible] عرفان خوانند
پس معنی حدیث این است که هر کس مرتبه معرفت حق را دریابد یعنی در ضمن ادراک دویم و ارتیاض
بترک لذات جسمانی و کسر قوای شهوانی و ترک علائق بدن و عوائق تن از برای نفس او قابلیت
تذکر ادراک اول حاصل شود و چنان نماید که متذکر آن است یعنی مرتبه عظمت و کبریائی او را در وجهیکه
وظیفه زبان تجرد است ادراک نماید و در این حال منع فاه من الکلام و بطنه من الطعام یعنی
حفظ میکند زبانش را از تکلم کردن بغیر ذکر حق تا بسبب آن از حظ ذاکران باز نماند و شکم
دارد شکم و اشتهای خود را از طعام تا ربط بعالم تجردش انفصال بهم نرساند و گرفتار بهم آن
او را از یاد پروردگارش غافل نکند و عنی نفسه عنی یعنی بدون نقطه و تشدید مشتق از
عنا بفتح عین است که بمعنی تعب است و قیام کنایه از نماز مطلق یا از خصوص نماز است یعنی از
کثرت لهذا ذکر اهل از عبادت معبود حقیقی حاصل میشود تعب بدوامه روزه و نماز را راحت
می پندارد و جواره نفس را متحمل مشقت آن میدارد و کلمات تا در باب سنا و آنها تا و اکثر از
علما نحو با تقدیر دانند و فعل آن اغلب اوقات محذوف باشد و تقدیرش نفعه تکما ما
است و بعضی گویند که این با فی الحقیقه با [illegible] است مشدد خوانند چنانکه در آیه کریمه ترفه

ادخلوا

ادخلوا الجنة بما کنتم تعملون نیز با بمعنی عوض است یعنی داخل بهشت شوید بگرو مؤمنان در
عوض اعمال صالحه که از شما صادر شده و این کنایه است از اینکه بهشت عوض است از
اعمال نه بروجه تفضل و بعضی از اهل تفسیر با را در آیه بمعنی مع گرفته و گویند معنی این است
که داخل بهشت شوید با این عملها زشت قبیح که کرده اید از گناهان و رحمت و فضل خدا
خدا نسبت بشما زیاده از آن است که شما را با آنها مؤاخذه نماید و بنا بر این مفاد آیه
این است که ادخلوا بهشت و اعطا نعیم اخروی بمؤمنان محض تفضل است نه بروجه استحقاق
حتی اینکه اگر از کسی هیچ عمل صالحی صادر نشود هم میشود که داخل بهشت شود و از فضل خدا
بعید نیست و بالجمله که اینکه روی سخن پیغمبر با ایشان بود چون اوصاف مذکوره را فوق مقام
و مرتبه اهل خود دانستند عرض کردند پدران و مادران ما فدای شما این کسانیکه توصیف فرمودید
اولیاء الله اند و این سؤال دو جهتی دارد یکی اینکه غرض آنها استفهام است بکلام حمل انکار نباشد تا بتوهم
که آنها اولیاء الله اند یا نه و بر این تقدیر ادات استفهام محذوف است دویم آنکه کلام مذکور خبر باشد
که قصد متکلم بآن افاده لازم حکم باشد یعنی انکار اعتقاد خود بعد از اتمام اوصاف مذکوره
که از برای عالم حاصل شد که اشخاص موصوفین اولیاء الله اند و جواب اینکه حضرت فرمودند آن اولیاء الله
الی آخر آن حرف تاکید است و بر تقدیر اول که کلام سابق استفهام باشد چون از برای متکلم
در حین استفهام نوع تردد هست تاکید برای آن تردید است و بر تقدیر ثانی اگر مقصود
پیغمبر رد قول ایشان باشد که غلط فهمیده اند آنها اولیاء الله نیستند بلکه اولیاء الله
کسانی هستند که موصوف باین اوصاف باشند تاکید هم تاکید در محل خودش هست
که دلالت میکند بر زیادت اهتمام آنجناب در رد اعتقاد آنها و اما اگر مقصود تقریر و تصدیق
قول و عقیده ایشان باشد که بلی ایشان اولیاء الله اند و سوای اوصاف ثلثه سابقه
اوصاف دیگر هم دارند بر این تقدیر مقام مقتضی تاکید نیست و آوردن حرف تاکید
محتاج بنکته است و نکته این است که علما بیان متعرض شده که چون جماعتی نفوس ایشان
متوجه کلام متکلم باشد که حسن اعتقاد و یقینی بصدق او داشته باشند مهیا میشود
رغبت ایشان میشود بشنیدن آن کلام و سبب شوق متکلم میشود بشرح و بسط آن
کلام خصوصا هرگاه از برای سخن جهت حسن دیگر از راه دیگر باشد در این صورت

نیز تاکید در مجیء بحرف بود و امر ادات تاکید منافی قواعد بلاغت نمی‌شود و کلام در نظام سخن
از این قبیل است زیرا که سخن تاشی از کسی است که مردم در قبول و تصدیق آن مجبور نیستند و در
وصف گردیده است که همگان را از گفت و شنید آن نشاط و انبساط و لذت بی‌اندازه حاصل
است پس تاکید مذکور موقع خواهد بود چنانکه صاحب کشاف در تفسیر آیه واذا لقوا الذین آمنوا
دوباره منافقین است از برای تاکید این نکته را ایراد کرده و بالجمله فرمود سیغمه سکتوا فکان
سکونهم فکرا بدانکه اطلاق سکوت بر فکر یا اینکه بحسب ظاهر فکر نفس سکوت نیست بلکه در حین
سکوت و حالت خموشی حاصل میشود اطلاق مجازی است از قید ذکر لازم و اراده لازم
یعنی سکوت ایشان لازم دارد فکر را و از آن جدا نیست بدیهی قیاس است اطلاق نظر بر عبرت و
نظر بر حکمت و مشی بر برکت که مجیک از اینها بر وجه حقیقت نیست بلکه نظر از برای عبرت است که آنچه بنظر
خوب آید اخذ نمایند و آنچه بد آید ایشان را اگر قابل اصلاح است در اصلاحش کوشند و الا از آن اجتناب
نمایند و نطق مفید حکمت است که عبارت از اصلاح و فساد امر معاش و معاد باشد و دانستن فواید
اشیاء و مشی ایشان متضمن حصول برکت است در اموال و اعمال اگر کسی گوید که در یک فقره کلام این
جماعت را ذکر و در فقره دیگر نطق ایشان را حکمت تعبیر فرموده با اینکه نطق و تکلم یک معنی است سر
این تعبیر چیست جواب گوییم این اختلاف تعبیر اشاره باین است کلام ایشان از آن دو حیثیت بیرون نیست
در خلوت و کسر است و در میان مردم حکمت و بحیثیتی که مراد از نطق در فقره اخیره یعنی مصدری باشد
یعنی سخن گفتن ایشان در هر باب که باشد از روی حکمت و مصلحت است نه لغو و عبث فتدبر فهم
لولا الاجل الذی قد کتب علیهم آجالهم جمع اجل است یعنی وقتیکه در لوح محفوظ مقرر شده که از کجا
روح شود لهذا آنمو عد نرسد کسی بغیر وعده چنانکه در کریمه اذا جاء اجلهم اشاره باین شده است
و بالجمله مقصود پیغمبر محمود از این کلام این است که اگر اجل موعود از برای این گروه نبود هر آینه
طایر ارواح ایشان از قفس ابدان ایشان از خوف عذاب که نزد ارباب تحقیق عبارت از
خوف سخط و عدم رضا و شوق ثواب که نزد مراتبش تحصیل خوشنودی و رضای خدا است
و میل بقرب و قرب بحضرت ذو الجلال قالبهای خود را تهی کرده بال و پر شوق پرواز
میکردند و خود را بروح ریح قرار میدادند و قرب و حضور الفت میرسانیدند و این
اشاره است بتیاری مقام خوف و رجاء در اولیاء خدا که هر دو بر حقند از یم و جهت
و امیدت بطوریکه هیچیک بر دیگری رجحان نداشته باشد هر چند هر کدام در اعلی درجه باشند
چنانکه امام پنجم نیز در خبریکه از کتاب رسیده است اشاره باین معنی فرموده و خبر این است
کم لیس من عبد مؤمن الا وفی قلبه نوران نور خیفة و نور رجاء لو وزن هذا لم یزد
علی هذا و هم در کلام امام ششم مذکور است که فرمود اعجب ما کان فی وصیة لقمان لابنه ان قال له خف الله خیفة لو جئته ببر الثقلین لعذبک وارج الله
رجاء لو جئته بذنوب الثقلین لرحمک بدانکه معرفت عبارت است از شناسائی
پروردگار عالم و اطلاع بر اوصاف جلالیه و جمالیه او یعنی دانستن صفات ثبوتیه و سلبیه بقدر
وسع و طاقت انسانی اما بردن بکنه و حقیقت ذات مقدس بلکه بکنه صفات اقدس پس
امریست محال که دست ادراک ملکه مقربین و انامل فکرت انبیاء و مرسلین از وصول
بکنگره درک آن بکوتاهی معترفند تا چه رسد بغیر ایشان از بنی نوع انسان چنانکه خاتم انبیاء
فرموده ما عرفناک حق معرفتک و در حدیث دیگر فرموده لله احتجب عن العقول کما
احتجب عن الابصار یعنی چنانکه بچشم سر مشاهده جهت نور جمال امکان ندارد بنظر عقل نیز
رسیدن بکنه حقیقت او ممکن نیست پس گروهیکه از غایت جهل و ضلالت مدعی وصول باین
مقام بلند هستند قول آنها از درجه اعتبار ساقط است و قابل اعتنا نیستند و قول ایشان
مصداق کریمه ان بعض الظن اثم است بلکه کذب و افترا و عین ضلالت و غوایت زیرا که
پایه این مقام بلندتر از آن است که بآن توان رسید و زلال این چشمه صافتر از آن است که بلوث
ادراک بشری آلایش پذیرد و بس آنچه ادراک ابد بدرک آن میرسد از بدایت مرتبه کبریائی
او چندین فراسخ دور است شعر آنچه بیش تو عزیزان ره نیست غایت فکر تو است آنهم نیست
بلکه صفات جلالیه و جمالیه که بنده مباهات بسلسله نهایت آن نماید نیز فی الحقیقه فراخور ادراک
و فهم اوست نه صفات واقعیه پروردگار است چه که پایه مرتبه معرفت کبریائی و کنگره عرش
جلال خدائی بلندتر است از اتصاف باین اوصاف چنانکه در کلام امام پنجم اشاره تام تمام
مطلب است که فرمودند کلما میزتموه باوهامکم فی ادق معانیه فهو مخلوق مصنوع مثلکم مردود
الیکم و لعل النمل الصغار تتوهم ان لله تعالی زبانین فان ذالک کمالها و تتوهم

ان عدمها نقصا على الاتصاف بها وبكذا حال العقلاء فيما يصفون الله به خلافه ترجمه حدیث شریف
آن است که هر یک از صفات کمال که توهم تمیز آن کرده اند و در نهایت وقت معنی دانسته اند
و بهترین اوصافش پنداشته اند مخلوق است مانند شما که دست صنعت او را آورده و چون در حس
نسبت آن به پروردگار قیاس بنفس خود کرده اید نسبت او را از این است که جان شما با این صفات متصف
باشید و شاید که اگر مورچگان ریزه در مقام معرفت حق برآیند تصور و گمان نمایند که پروردگار
ایشان باید دو شاخ داشته باشد از شاخهای ایشان بهتر زیرا که گاهی خود را در آن دیده و فقدان
آنرا نقصان فهمیده اند پس معلوم شد که حق عقلاء و ارباب دانش هم بر این قیاس است که پروردگار خود
را موصوف بصفاتی دانند که در نظر ایشان صفات کمال است و منزه از اوصافی شمارند که در نظر ایشان
قبیح و نقص است تحقیق و دانی بدان از این حدیث دو بعضی از مصنفات خود فرموده که این کلام است در
نهایت تدقیق و لطافت که صادر شده از سرچشمه تحقیق و حذاقت و سرش این است که همه تکالیف
مشروط بقدرت و طاقت است و تکلیف ما لا یطاق عقلاً قبیح است پس انسان زیاده بر این
تکلیف ندارد که آنچه را که از او صفات کمال داند بحسب ادراک و فهم خود دانسته بنفس خود نسبت
از برای معبود ثابت و آنچه را که نقص و عیب و قبیح پندارد از او سلب نماید زیرا که معبود باید متصف
و منتجع جمیع صفات کمالیه و منزه از جمیع نقائص و عیوب باشد و اما آنچه که از حیطه
تصور و ادراک او بیرون است و در خود و همه خود مشاهده نکرده و مانوس آن نشده
و نقص و کمال بودن آن را نفهمیده مکلف بنفی و اثبات آن نخواهد بود مثلاً چون کمال خود
و همه خود را بعلم و قدرت و حیوة و اختیار و اراده و ادراک و شنیدن و دیدن می بیند
مکلف است باثبات این اوصاف از برای خدا و چون نقص خود را در احتیاج بغیر و مرکبه
مستلزم آن است مانند جسم بودن و جوهر و عرض و ترکیب و نحو آن می بیند باید خدای خود
را منزه از آنها بداند و زیاده بر این تکلیف ما لا یطاق است و قبیح پس آنچه از صفات
خدا فهمیده در حقیقه صفات خودش است نه صفات خدا و این است یکی از محامد
معانی حدیث من عرف نفسه فقد عرف ربه و از اینمقام استنباط میکرده در دیباچه
کتاب خسرو و شیرین در حمد داستان توحید نامی بنظم آورده که خالی از لطافت نیست

نظم

نظم

صفاتت موجب آمد بی نهایت
کی ملکی کند در یک صفاتت
صفاتت را چه قوت نیست مانند
که دانش ناخن در دوش بندد
در مهمات انجمن آمد که موری
فکندی سر از تقوی سوی خاک
که ابزار تفوق سوی ناخاک
که هر یک زینت صدق و کمالت
زهی شاه قدر و زینت صاف
کی اند طعم قند از علقه قاف
ز رنگش جمله موران رنگ گیرند
ز بویش جمله خرمنها بدزدند
توانند هفت دریا را بریدن
شکر از دست و در توحید سفتن
هر آن دیده که در توحید سفتن
فنای آن ز خود گردد در گفتن
روان گفتنش نور از نهانی عشق
چرا ای بیخبر دیوانه عشق

هر آن وصفی که در وصفت بدانند
نه جز صفت ما نخواهد
زهی صفت ما نخواهد
علیم است حکیم است و سخنگو
نه جز صفت ما نخواهد
زهی صفت ما نخواهد
زهی صفت ما نخواهد
زهی صفت ما نخواهد

زمین کرسی از آن تو دش ایزد
عطا کرد دل و بینش زیاده
نه آن موقوفها در کمالش
به یک آن بود بیش جلالش
کلام علما در وصف داور
بود با دانش آموز مبتدی
چه نقص فطرت کار گوایند
زنا جز در حریم ذوالجلال است
وگرنه کرب بار بار بالا است
سرش در حریم ذوالجلال است
کی ادراک او را بدانند
نور از بهر دانش چون نزاند
از آنت نظر فرمود آن ملک داد
نه زد با غوریت زنده بیل
ندا دیدت ز علم الاقلیل
بابن علم قلیل آن بر تو حیث
دل از لاف دانش خیلی نبیند
خداوندا بخشم ما بیاسی
دلم را بخشم ما بیاسی
خدا بلند و بیخبر ما بیاسی
زبان شاعر شاعر بیاسی
فنا نام چه بیرون بیاسی

بدانکه معرفت خدا که مقصود انسان است چند مرتبه دارد که هر مرتبه وظیفه طایفه است و خواجه
طوسی ره در بعضی از مصنفات خود فرموده که مبادی این مراتب از مراتب معرفت آتش باید کرد چه
که ادنی مراتب آن آنست که شنیده شود که موجودی هست که هر چه بآن برسد معدوم میشود و هر
بآن برابر شود روشنی میگیرد و هر قدر از آن بردارند کم نمی شود و مردم از آن تعبیر بآتش می کنند
بجهت آنکه دیده باشند و حس اثر آن نموده باشند و نظیر این در معرفت پروردگار معرفت کسانی
است که قلاده تقلید در گردن دارند و در حقیقت آن گرفتارند و تصدیق وجود حق بقول خلق کرده اند
بدون آنکه دلیل و برهانی مر آن داشته باشند بلکه بهمین اعتماد کرده که از پدر و مادر و همانند خود شنیده
اند و آنها دروغ نمیگویند و مرتبه دوم از معرفت آتش که بالاتر از این مرتبه است معرفت کسانی است
که از دور دود می بینند و یقین کنند که موجودی است که این دود اثر وجود اوست و نظیر این در مرتبه
معرفت و حب معرفت کسانی است که بدلیل و برهان خدا را شناخته و از مشاهده ممکنات و مصنوعات
علم بوجود صانع بهم رسانیده اند و مرتبه سیم از معرفت آتش معرفت کسانی است که حس گرمی و حرارت
آن کرده و بروشنائی آن غبار ظلمت از پیش نظر برداشته باشند و این مرتبه بالاتر از مرتبه سابقه
است و نظیر این در معرفت الله مرتبه گروهی است از مؤمنان خالص که اهل یقین خواطر بر ایشان در
معرفت خدا بهم رسیده باشد که بعلم الیقین دانند که اوست که خالق کائنات و روشنی بخش ارضین
و سماوات است چنانکه خود فرموده که الله نور السموات والارض مرتبه چهارم که بلندتر از این مرتبه
است مرتبه کسانی است که مکرر وجود خود را بآتش داده و تمام شانه وجود خود را سوخته و خاکستر شده
باشد و نظیر این در معرفت الله معرفت ارباب شهود و فنا است که بعین الیقین مشاهده معشوق
حقیقی کرده و از وطن اهل ذات بآن وجود خود را در میان ندیده و همه او شده اند و هر چه میگویند
عین او گمان میکنند نظم انانکه زجام معرفت سرشارند در خلوت دیده غیر را نگذارند
چون در نظر بینشان غیر نیست در هر چه نظر کنند حق پندارند و از این مرتبه بلندتر مرتبه
نیست و واضح است که مراد از معرفتی که در حدیث شریف مذکور است مرتبه اولی نیست زیرا که
در تقلید کمالی نیست بلکه گویا مرتبه ثانیه نیز مراد نباشد چنانکه مولوی گوید ما بی سند لایمان
چو بی بود ما بی سخت بی تمکین بود پس مراد مرتبه سیم که اهل تحقیق آنرا علم الیقین
و یا مرتبه چهارم است که مدققین آنرا عین الیقین نامیده اند والله العالم بالصواب

بدانکه آنچه که جناب مستطاب ختمی مآب در این حدیث مبارک از صفات اولیا و سادات عرفا
شمرده اند همه اوصافی است که ایشان بآن متصف اند اول آنها صمت و سکوت است
که اهل تحقیق آنرا سرمایه نجات دانند و مبالغه بسیار در رعایت آن کرده و آنها
فرموده صمت عادة کن که از یک گفتگو مرشود زنار این تخت کمک و دوم جوع و کم
خوردن که کلید خزانه خیراتش گفته اند سیم تعب اند خفتن نفس است در عبادت بصیام
روز و قیام شب که بعضی از جهال صوفیه گمان کرده اند که عرفا و صلحا بخدا از آن مستغنی
اند که از زیر ایشان ترک علایق دنیویه و قرب بمبدا حاصل شده و این عقیده محض ضلالت
و گمراهی است زیرا که اگر از برای کسی از ارباب عرفان و وصول استغنائی از آن میبود تکلیف
آزاد مرتفع بود باید پیغمبر محمود و اولیای آن وجود که خدا شناسی همه مردم با ایشان باو
تمام است و جناب انقدس وجود مقدسش را در عبادت تعب می انداخت که در پشت پای مبارکش
آثار ورم ظاهر میشد و جناب ولایتمآب که انتهای جمیع سلسله های ایشان بآن بزرگوار
است و طرق سلسله هر ولایتی که بجناب مآب منتهی نشود آنرا صراط المستقیم ندانند تعب شب
که هر شب هزار رکعت نماز میکرد و همچنین هر یک از اکابر اولیا و اعاظم عرفا عظم اوقات
خود را صرف نماز و عبادت و راز و نیاز میکردند چنانکه از مطالعه کتب اخبار و آثار معلوم میشود
چهارم فکر است که فرموده اند تفکر ساعة خیر من عبادة سبعین سنة و بعضی از اکابر عرفا گفته اند
که سر رجحان فکر بر عبادة آن است که فکر امر قلبی است و عبادة عمل جوارح و اعضا و شکی نیست
که قلب اشرف است از اعضا پس عمل آن نیز اشرف خواهد بود از عمل این چنانکه گفته اند اقم الصلوة
لذکری نیز مشعر بآن است که اکثر مفسرین ذکر را تفسیر بفکر کرده اند یعنی بپا دارید نماز را برای
فکر من و معلوم است که مقصود اشرف از وسیله است پس فکر که مسبب است اشرف است از نماز
که وسیله و سبب حصول آن است پنجم ذکر است و مراد ذکر لسانی است زیرا که ذکر قلبی در تحت فکر
و از افراد آن است و الفاظیکه ذکر در ضمن آن حاصل است بسیار است نهایت آنکه ابلغ کلمه
مبارکه لا اله الا الله را اختیار کرده اند بجهت آنکه مقام گنجایش ذکر همه را ندارد و بجهت آنکه حروف
آن از حروف اشرف است که الله است ترکیب یافته و حروف بیگانه در میانه آن نیست

دویم آنکه ذکر حق که امر بذکر را اهتمام تام بشان آن است و در ضمن این ذکر بیشتر محقق میشود زیرا که
در حروف آن حرف شعور که محتاج بحرکت لب یا به نیت و میتوان در ملا و میان مردم بطور آن
را ادا کرد که کسی مطلع نشود بخلاف ذکرهای دیگر مثل سبحان الله و الحمد لله و الله اکبر و لا اله
که نه چنین است سیم بجهة اشتمال آن است بحرف الف که شریف از جمیع حروف است و فواتح جمیع
حروف بآن است و با بجهة آنرا هیولای حروف خوانند و بر حرف آن را قطب حروف خوانند زیرا که اشتمال
آن بیشتر است از سائر حروف چهارم آنکه اشتمال آن بر وجوه خزل و حرص حصینی و حصار محکم خدا
است و سبب رستگاری از عذاب او است که فرمود کلمة لا اله الا الله حصنی و من قالها دخل حصنی
و من دخل حصنی امن من عذابی و وجوه دیگر هم گفته شده که مقام گنجایش ذکر آنها ندارد فاقنع
هشتم از اوصاف مذکوره نظر عبارت که عبرت عبارة از آن است کما فی القرآن فاعتبروا یا اولی الابصار
هفتم سخن گفتن بحکمت که فکان نطقهم حکمة عبارة از آن است و مراد از حکمة هر است که مشتمل
صلاح معاش و معاد و دنیا و آخرت باشد هر دو یا مشتمل بر صلاح آخرت تنها از علوم و معارف
و اما امور یکه متضمن صلاح دنیا باشد به تنهائی مانند علم بقواعد بیع و شرا و نکاح و طلاق
و مزارعه و مساقات و نحو آنها هرگاه غرض آخرت متعلق بآن نباشد شائبه حکمت نخواهد داشت
هشتم اصلاح خیر و برکت است بمردم از رفتار ایشان که متضمن انتفاع خلق است نهم خوف از
عذاب خدا که سابق بر این ذکر شد دهم امید و رجا برحمت غیر متناهی که در ترغیب بیم و امید ذکر
شد و این اوصاف معدوده که مصداق تلک عشرة کاملة است از امهات صفات عرفا
و اهل سلوک است اگر بچشم بصیرت ملاحظه کنی و الله اعلم مظهری در شرح حدیثی که در اربعین بهائی
است متصل از صدوق زکا روایت کرده از جعفر بن سلیمان نیشابوری از علی بن جهم در ضمن خبر مفصلی
که خلاصه آن این است که مأمون بجناب امام رضا ع عرض کرد چه معنی دارد قول خدا تعالی در آیه
و لما جاء موسی لمیقاتنا و کلمه ربه قال رب ارنی انظر الیک الآیة چگونه جایز است که
مثل موسی کلیم الله ندانند که دیدن خدا ممکن نیست که این طور سؤال از حضرت ذو الجلال
نماید امام رضا ع فرمود که موسی میدانست که خدا تعالی احد است از آن است که بچشم دیده شود
و لکن خدا تعالی چون موسی را تقویت داد و با او سخن گفت آنجناب بسوی قوم خود برگشت
و خبر داد ایشان را که خدا با او سخن گفته و او را مقام قرب بخشیده و با او مناجات کرده
قوم او گفتند که ما هرگز بتو ایمان نمی آوریم تا کلام خدا را بشنویم چنانکه تو شنیدی و قوم
موسی

موسی هفتصد هزار نفر بودند پس هفتاد هزار نفر از ایشان انتخاب کرد و انگاه از ایشان هفت هزار
کس اختیار کرد و از آنها هفتصد نفر برگزید و از آنها هفتاد نفر مشخص نمود از برای میقات
پروردگار خود پس ایشان را همراه خود بطور سینا برد و آنها را در دامنه کوه گذاشت و خود بر زبر کوه
بالا رفت و از خدا مسئلت کرد که سخن گوید بنحوی که ایشان بشنوند پس خدا تعالی اجابت فرمود و تکلم
نمود و آنجماعه شنیدند از شش جهة زیرا که خدا تعالی احداث صوت و کلام در درخت فرمود و آنگاه
آنرا آشکار نمود از درخت بنحوی که همه انگروه شنیدند از جمیع وجوه پس آنجماعه عرض کردند که ما ایمان
نمی آوریم و تصدیق نمیکنیم ترا در اینکه این کلام خدا است تا اینکه خدا تعالی را آشکارا به بینیم پس چون
این قول بزرگ از ایشان صادر شد خداوند عالم صاعقه فرستاد و آنها را بظلم ایشان گرفت
و تمام را سوزانید و خاکستر کرد موسی عرض کرد خدایا من چگونه برگردم میان بنی اسرائیل و جواب ایشان
را چه بگویم اگر من بگویم که ما را مردم کشتی زیرا که دروغ گفتار حضرت صادق بنمودی که میگفتی خدا
با من سخن میگوید پس خدا تعالی آنجماعه را زنده کرد و با موسی بسوی قوم فرستاد پس قوم گفتند یا موسی
که تو اگر از خدا سخن خواهی که خودش را بتو نماید و تو او را به بینی هر آینه اجابت خواهد کرد تو را و چنان تو او را
و بدین تعریف میکنی مرا تا ما هم او را مشاهده کنیم پس موسی فرمود ای قوم خدا تعالی بچشم دیده
نمی شود و از برای ذات او کیفیتی نیست که علم کسی بآن تعلق گیرد و طریق معرفت منحصر است
در آیات و علامات و دلیل و برهان نه بمشاهده عیون قوم با این سخن اذعان نکردند
و گفتند تا خواهش رؤیت نکنی بتو ایمان نمی آوریم موسی چون در قبول نصیحت از ایشان
مأیوس شد رو بدرگاه الله آورد عرض کرد خدایا تو میدانی و فرشتگان که این قوم چه میگویند
و هر آنچه کار و اذکار میکنند و صلاح کار ایشان را بهتر از من میدانی و چون رسید که ای
موسی بخواه از من آنچه را که از تو میخواهند که تو را بر آن مؤاخذه نمیکنم و ما بر خبایا
و سرائر خلق اطلاع داریم و گناه دیگران را از غیر ایشان مؤاخذه نداریم و علم
کسی را بجهل کسی دیگر ضایع نمیکنیم پس موسی بعد از حصول اذن عرض کرد رب ارنی
انظر الیک الآیة جواب لن ترانی آنکه هرگز مرا نخواهید دید و دیده ظاهر را قابلیت
دیدن جمال احدیت نیست و لکن نگاه کن باین کوه که بلندترین کوههای این ملک است و قوت
و توانائی آن از تو و امثال تو بیشتر است ذره از نور جمال بی مثال ما بآن تابش کند اگر این کوه
باین عظمت طاقت تحمل تجلی آن نمود و در جای خود قرار گرفت زود باشد که تو نیز ما را به
بینی و آن وقت تاب مشاهده جمال ما را در نظر خود جمال بده و اگر دیدی که کوه باین طاقت ندارد

که متجلی شجی ذره از نور کبریای ما شود و بمجرد تابش آن ذره ریز ریز گردد و بباشد از یکدیگر تو نیز
آرزوی دیدار از دل بر آر پس چون نور ذو الجلالی تابید بر آن کوه مقدار سوفار سوزنی با ما ساوی
و برابر در حین بعد از آفریدن علم و قدرت و حیوة در آن آنرا زیر و زبر گردانید و ریز ریز شد و از
یکدیگر فرو ریخت و موسی از هول و دهشتی که باو دست داد بر نهاده از هوش رفت و چون بخود
آمد مشغول تسبیح و تقدیس پروردگار شد و گفت بپاکی یاد میکنم تو را از هر چه که لایق حضرت شما نیست
و رجوع کردم از جهل و نادانی قوم خود بتنزیه ذات اقدس تو از مکان و رؤیت و هر یکه مشتمل
بر نقص است بسبب علم و معرفت بانکه تو را نمیتوان دید و دیده کسی محرم مشاهده جمال تو نیست پس مأمون
اطمینان قلب از فرمایش امام حاصل کرده و لب بدعا گشود و گفت خدایا تو را خیر کثیر دهد آنگاه عرض
کرد شبهه دیگر دارم در آیه که در باره یوسف پیغمبر نازل شده است که ولقد همت به وهم بها لولا
ان رأی برهان ربه رفع اشکال آنرا هم بفرما که چگونه میشود صدیق با وجود نبوت و عصمت خیال
وصال زلیخا نماید و عزم مباشرت با او فرماید و حتی اینکه از برای آن جایز و سزاوار نبود بجناب
در جواب فرمود که معنی آیه این است که زلیخا قصد مخالطه با یوسف نمود و اگر نبود که یوسف
مشاهده برهان پروردگار خود که عبارت از نور عظمت و عصمت او و نبوت او بود کرده بود
و در همین عصمت او از آلایش معصیت پاک بود هر آینه قصد میکرد مخالطه او را چنانکه او قصد
بود و لی یوسف دارای عصمت و نبوت بود و از معصوم قصد معصیت سر نمیزند چنانکه فعل آن
نیز از او صادر نمیشود مأمون گفت فتدرک یا ابا الحسن اشکال دیگری در قلب من است در آیه
و ذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر علیه که ظاهر آیه دلالت میکند بر اینکه ذو النون
پیغمبر چون غضب بر او مستولی شد و از میان قوم بیرون رفت گمان کرد که ما قدرت بر او نداریم
چگونه میشود که پیغمبر خدا اینگونه ظنه و گمان کند و حتی اینکه پیغمبر معصوم است و انحنی از نهاد
شایسته نیست امام هشتم فرمود مراد از ذو النون یونس بن متی است که بر قوم خود غضب نمود
و از میان ایشان خارج شد و ظن در این آیه بمعنی استیقن استعمال شده و مراد از ان لن
نقدر علیه رزقه ان لن نضیق علیه رزقه است چنانکه در آیه شریفه واما اذا ما ابتلاه
فقدر علیه رزقه قدر بمعنی ضیق است که مراد تنگی و تقتیر است و معنی آیه این است که
از قدرت که تنگی عطیه باشد

صاحب

صاحب ما هی یعنی یونس پیغمبر وقتیکه از میان قوم خود بیرون رفت پس یقین دانستکه ما
رزق او را با و تنگ نخواهیم گرفت و در هر جا که باشد رزق او را با و خواهیم رسانید تا
آنکه بدریا در آمد و بزندان شکم ماهی گرفتار شد فنادی فی الظلمات پس ندا کرد بوقتی در میان
تاریکیها تاریکی شب و تاریکی دریا و تاریکی شکم ماهی ان لا اله الا انت سبحانک انی کنت من
الظالمین یعنی نیست معبود بحق جز ذات اقدس تو پاکی یاد میکنم تو را از جمیع معایب و نقایص
بر من مدانم تو را در سبکه من پیش از این از جمله ظالمان و ستمکاران بر نفس خود بودم
زیرا که تارک بودم این عبادتی را که اکنون در شکم ماهی آن اشتغال دارم پس خدا بتمام دعای او را
مستجاب کرد و تسبیح او را قبول فرمود فلولا انه کان من المسبحین للبث فی بطنه الی یوم یبعثون
که ببرکت ذکر و تسبیح از محبس شکم ماهی خلاص شد پس باز مأمون بوظایف دعا اقدام کرد و گفت
یا ابا الحسن گفت و عرض کرد یا ابا الحسن خبر ده مرا از آیه لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک و ما تأخر
که بعد از فتح مکه در باره پیغمبر نازل شد نسبت گناه بر رسول الله چگونه تواند بود و حتی اینکه عصمه جمیع
انبیاء از برای تو عصمت کجا ثابت است امام رضا فرمود که مراد گناه باعتقاد مشرکین مکه است نه گناه واقعی
زیرا که در نظر ایشان گناه هیچکس بزرگتر از گناه پیغمبر نبود زیرا که جمعیت ایشان معروف بعبادت اصنام
بود و سیصد و شصت بت داشتند بعد ایام سی سی می پرستیدند پس چون آنجناب ایشان را بکلمه توحید
دعوت نمود بعد از آنکه نهایت رسوخ در شرک داشتند این تکلیف در نظر ایشان بسیار بزرگ
آمد بزرگان و صنادید ایشان بخانه ابو طالب جمع شدند و گفتند اجعل الالهة الها واحدا ان
هذا لشیء عجاب ابا گردانید محمد خدایان متعدد را خدای واحد بدرستیکه وحدت خدا امری است
بسیار عجیب و چون دیدند که جناب ابو طالب جواب درست نمیدهد از خانه او بیرون آمده روانه
شدند و یکدیگر میگفتند که شتاب کنید و صبر نمائید در ستایش خدایان خود بدرستیکه مخالفت محمد
با ما و پیش آمدن کار او حادثه ایست از حوادث روزگار که اراده شده است برای ما و از وقوع آن چاره
نیست با دعوتیکه محمد ما را میکند و اراده کرده است امری نیست که معقول بحقیقت و صواب باشد بلکه
بجهة طمع در ریاست عرب و عجم است و این امریست که هر کس اراده و قصد آن دارد و نشنیده ایم ما این
امر را که او ما را بآن میخواند در ملت آخرین که پدران خود را در آن یافته ایم یا در آنچه عیسی که آخرین

ظلمات است زیرا که اعتقاد ایشان این بود که دین عیسی بر تثلیث است نه توحید و این توحید که محمد ما را بآن
دعوت می‌کند نیست مگر دروغی که از پیش بعضی خود ساخته پس چون آنجناب با عانت پروردگار خود بر
فتح مکه منتظر گردید و خدا بیشتر او را در موضع جهان برآورد فرمود انا فتحنا لک فتحا مبینا لیغفر لک
و مراد از ذنب گذشته و آینده گناهانی است که در نظر مشرکین قریش ثابت بود بسبب خواندن ایشان
بسوی توحید پروردگار و در زمان گذشته و آینده مأمون عرض کرد که شفا داد سینه ما را از رنجیکه
از این امور در سینه من بهم رسیده بود این سر پیغمبر و واضح گردید بر من آنچه را که مشکل بود و مشتبه
و حقیقت آن را کشف کرد و رفع قوم گناه از من فرمود و دین اسلام را قوت داد
و خللی که در اعتقاد مردم بهم رسیده بایجنبه برطرف کرد بدانکه طور کوهیست در شام که اضافه شده
بسینا بجهت بیان وقوع آنکه هم درختیست که در آنکوه است و فتح تین را در صحاح گفته هو درخت در زردی است
زیرا که در لغت عرب فعلا مورده مکسوره نیست و بقولی سینا هم مکانیست که کوه در آنجا واقع است
و از ابن عباس نقل شده که سینا و سینین بلسان اهل حبشه بمعنی حسن و نیکوست و بقولی بمعنی مبارک
است پس اضافه از قبیل اضافه موصوف بصفت است یعنی کوه حسن و یا خیر و برکت مثل یوم الاحد
اسمها و بقول دیگر سینا و سینین کنایه از درخت میوه دار است که در آنجا بوده و مردم از میوه آن
بهره مند بودند و بنا بر این اضافه از آن قبیل است که ادنی ملابسه در او کفایت می‌کند و جواب از شبهه
آیه یونس بآن است که امام رضا فرموده که تقدیر از ما و قدرت نیست که منافی عصمت باشد بلکه از قدر
بمعنی ضیق است زیرا که بعضی از اهل تفسیر گفته اند که یونس گمان کرد که تقدیر نکرده ایم که او عقوبت رسانیم
هرگاه قبل از نزول وحی از قوم هجرت کند که تقدیر بمعنی قضا و قدر باشد یا آنکه مراد این باشد که
حق او مثل حق کسی بود که گمان کند ما بر او قدرت نداریم یا آنکه مراد وسوسه شیطانی بوده که در روح او
جاری بوده چه که جایز دانسته اند قبل از نبوت وساوس شیطان را نسبت بعضی انبیا و همه این تأویلات
را که یاد کرده اند فاهم و آن عبارت که و اما اذا ما ابتلیه فقدر علیه رزقه فیقول ربی اهانن که امام هشتم
استشهاد کرده بآن و ضمیر راجع بانسان است و معنی آن است که انسان را چون پروردگار او امتحان کند
و تنگ نماید رزق او را بر او گوید که خدا مرا خوار کرده پس شکی نیست که این اشاره بمقصود مهمت انسان
است و بیشتر نظر زیرا که آسودگی درویشان بمراتب بهتر و برتر از اغنیا و دولت مندان است
چنانکه عبد الله انصاری گوید درویشی چیست خالی بخفته و آبی بر او ریخته نه پشت پا را از او کرده

و نه دور

و نه دور ما را از آن کرده ابدال اگر بدیده تحقیق بنگری درویشی اختیار کنی بر توانگری سبحانک انی کنت
من الظالمین نیز بطوریکه امام رضا تفسیر فرموده که بترک هذه العبادة التی فرغت لها فی بطن الحوت
که بسبب بستن ظلم بنفس خود را فرموده این بوده که مجمع عبادت شده که برای من در شکم ماهی حاصل شده
لاکنون حاصل شده بود در هیچیک از تفاسیر نظر نرسیده و مؤید این فرمایش است آنچه که بعضی از
عرفا گفته اند که مرتبه تقویتیکه از برای جناب یونس در شکم ماهی دست داد بیش از آن حاصل
نشده بود و بعد از آنهم نشد حتی آنکه بمقام حوت را معراج آنجناب دانند و در این باب حدیثی
از جناب حق تعالی نقل کرده اند که مضمونش عارف رومی در مثنوی نظم کرده در این دو بیت
گفت پیغمبر که معراج مرا نیست بر معراج یونس حجت آن من بر چرخ و آن او بشیب زانکه قرب
حق فزون است از حبیب قرب بی بالا و پستی رفتنی است قرب حق از قید هستی رستنی است
تنبیه بدانکه جمهور مسلمانان را عقیده آن است که در این نشأه دنیویه دیدن ذات اقدس
الهی بچشم ظاهر ممکن است بلکه اجماع بر این مطلب منعقد است نهایة آنکه خلاف کرده اند که آیا در نشأه
آخرت اصح رؤیت حضرت عزت بروجه مذکور ممکن است یا نه فرقه اشاعره قول اول را اختیار کرده
کرده اند و گویند که خواص از مؤمنین در بهشت برین بشرف دیدار پروردگار عالم بدیده ظاهری
فایز خواهند شد ولی نه بطوریکه در مقابل ناظر باشد یا در یکی از جهات ستة قرار گیرد و یا در مکان
و محل باشد چه که امور مذکوره از لوازم رؤیت ظاهریه دنیویه است و در آخرت مشاهده او بروجهی خواهد
بود که محتاج باین امور نباشد و طایفه معتزله را عقیده آنست که مشاهده حق ذو الجلال در پروردگار عالم
و نشأه مهمه است زیرا که رؤیت چنانکه در این نشأه محتاج بمقابله و مکان و جهت است در آنعالم
نیز چنین است زیرا که عقل حاکم است باینکه دیدن بچشم سر بدون این امور مذکوره متعسر است خواه
در این عالم خواه در نشأه دیگر و آیات و اخبار بطوریکه مشعر بر این معنی هستند مراد از آنها کشف و تمام
و ظهور تجلی است زیرا که آنچه در این عالم از برای انسان از معارف و علوم ما وله و برابهین معلوم
میشود در آن نشأه بروجه کشف و شهود و بداهة خواهد بود و بطوریکه علم بآن معلوم محیط خواهد
بود که گویا بالحس و العیان می‌بیند و باین معنی اشاره است کلام امیر المؤمنین که فرموده اند
لا یدرکه العیون بمشاهدة الاعیان و لکن یدرکه القلوب بحقائق الایمان یعنی دل جمالی میتواند
دید که چشم سر در او محرم نباشد و ایضا آنجناب فرموده است که الحمد لله الذی

لا تدرکه الابصار و لا تحویه الجهات و لا یراه النواظر و لا یحیط به الاشاعره در اثبات این
خود استدلال کرده اند بوجوهی یکی آنکه در آیه لن ترانی جواب جناب موسی رؤیت را معلق و
مشروط فرموده بر استقرار و از جهت شدن کوه و این استقرار امری است ممکن فی نفسه و هر چیزی که
معلق است بر امر ممکن ممکن خواهد بود پس رؤیت نیز ممکن خواهد بود و معتزله جواب گفته اند
که رؤیت موسی معلق بر استقرار جبل مطلق نیست زیرا که شکی نیست که در هنگام تعلق جبل آرام
داشت و رؤیت حاصل نبود و فعلاً نیز جبل مذکور برقرار است و رؤیت حاصل نیست بلکه معلق
علیه استقرار جبل است هنگام تجلی نور خدا بر آن و قرار و استقرارش در آخر مسلم نیست که
ممکن باشد بلکه محال است زیرا که تعلیق رؤیت بآن بعد از لن ترانی و بعد از جبار
الهی بعدم وقوع آن است و شکی نیست در استحاله وقوع بعد از جبار و بعدم آن لطیف
فنی ابداً از خداوند جل پس قرار و آرام گرفتن کوه که رؤیت معلق بآن است محال خواهد
بود و کلام مذکور از جهت تعلیق امر معلوم الامتناع است بر امری تا دلالت کند بر امتناع
وقوع آن امر مثل آنکه در جواب کسی که مجادله و منازعه در امر معلوم الصدق میکند بگوئی
ان کان کلامک حقاً فشریک الباری موجود که مراد اما ده امتناع حق بودن
کلام آن شخص است چنانکه وجود شریک باری ممتنع است پس وجود شریک باری معلق
شده بامری که نه حد ذاته ممکن است و از قول مذکور اعتراف بامکان وجود شریک برای
خدا که کفر است لازم نمی آید و گوینده آن کافر نمی شود بجهة معلوم بودن کذب کلام او نزد
گوینده فتدبر و این کلام از جهت اکثری بی مثمر بحرانی است و بهیچ نظر مرسد در ابطال دلیل مذکور
همان منع امکان و از جهت در هنگام ظهور تجلی کفایت میکند و احتیاج بتدبر آن بدلالت بر نفی مطلق
نیست تا بحث مذکور وارد آید و قطع نظر از آن بنقض اجمالی نیز ابطال دلیل ممکن است باین تقریر که
اگر این دلیل بجمیع مقدماتش حق و تمام باشد دلالت خواهد کرد بر امکان رؤیت در دنیا زیرا که آنچه معلق
باستقرار جبل شده رؤیت در دنیاست که مطلوب قوم موسی بوده بلا شبهه نه رؤیت در آخرت و آن ممکن
است باتفاق پس دلیل مذکور بجمیع مقدماتش حق نباشد فتدبر وجه دویم آنکه اگر رؤیت در آخرت ممکن
نباشد چنانکه معتزله گویند موسی خواهش آن از خدا نمیکرد زیرا که طلب امر محال از طریق عقلا خارج
است و شخص عاقل باختیار اقدام برآن نمیکند پس طلب کلیم دلیل بر عقل و امکان آن است چنانکه ما
گوییم پس عقیده معتزله مقتضی آن است که منع موسی پیغمبر او تو لغو فرمایند که بر خدا چه چیز روا است

وجه

وجه روا نیست و جمهور معتزله و کسی که بهره از علم کلام دارند دانند که این طریقت معوج و راه است کجی
و معتزله نیز در اثبات مذهب خود که امتناع رؤیت است استدلال بهمین آیه کرده اند باین تقریر که اگر ممکن باشد مردم خدا
را بدیده ظاهر ببینند چنانکه اشاعره گویند پس باید طلب موسی از قبیل امر ممکن باشد پس چرا باید در موضع
عتاب و خطاب پروردگار بآنکه بر آید و طلب مذکور چنان بزرگ نماید که اطلاق ظلم بر آن شود و بسبب آن
کوه ریز ریز و صاعقه غضب الهی بر آن نازل شود که همه را هلاک کند کما فی الآیه فقد سئلوا موسی اکبر
من ذالک فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم و اشاعره جواب گفته اند که سبب نزول سؤال
آن بود که موسی در دنیا طلب کرد و ما نیز گوئیم که رؤیت در دنیا ممکن نیست زیرا که رؤیت دنیا موقوف است
بر مقابله و جهت و مکان و نحو آن و امور مذکوره نسبت بخدا محال است و معتزله میگویند که این معنی
مقتضی آن است که موسی جاهل باشد بآنکه بر خدا چه روا است و چه روا نیست والله اعلم

فظهر فاخذ تراب در مشکلات العلوم روایت کرده است این خبر را از بعض از رسائل
حافظ رجب برسی بسند یکه وارد از امیر المؤمنین ع که آنه سئل عن رأیت
فی الدنیا رجلا فقال رأیت رجلا وانا الی الآن اسئل عنه فقلت له من انت
فقال انا الطین فقلت من این فقال من الطین فقلت الی این قال الی الطین
فقلت من انا فقال انت الوتراب فقلت له انا انت فقال حاشاک حاشاک
ندا من الدین فی الدین انا انا وانت انت انا ذات الذوات والذات فی
الذات للذوات فقال عرفت فقلت نعم فقال امسک الحدیث اقول
ما ذکره من مخاطبة سره الملکوتی اعنی نفسه القدسیة مع هیکله الناسوتی
اعنی جسده الشریف وحاصله انه لما سئل عن رأیت رجلا فی الدنیا رجلا
کاملا فی الرجولیة والانسانیة فقال رأیت رجلا کاملا واراد به هیکله
الشریف المتعلق بروحه القدسی ثم قال وانا اراد بلفظة انا نفسه المجردة
الملکوتیة التی من بدو العمر الی هذا الوقت هذا الرجل الذی هو جسده الشخصی الشریف
وهذا الکلام کنایة عن دوام التعلق بین الروح والبدن فان الروح لم یزل له تعلق
بالبدن ونظر الیه لانه بیت غربته ومسکن کربته ومرکب سیره وسیر تحصیله ثم بین
ما وقع بینهما من المخاطبات بالسان الحال والنطق الواقع لنفس الامر فقلت
له ان الجسد من انت فقال انا الطین الی قوله الی الطین وهذه العبارات ظاهرة لا ارتیاب
فیها اذ البدن جسم ارضی ترابی خلق من التراب وسیرجعه الله الی التراب ثم لما
اقر الجسد بالعجز والذلة والمسکنة وکونه من التراب الذی هو اوضع الاشیاء و
انزلها سئله وقال من انا فقال انت الوتراب ای انت قیم البدن ومدبره
والمتصرف فیه ثم لما کان غایة التعلق بینهما موهما للوحدة والاتحاد فلذا
سئله وقال له انا انت ای انا مثلک تراب ومرکب میت فاجابه

بهو

بهو الواقع من تنزیه الروح وتعالیها من ان یکون عین البدن فقال حاشاک
حاشاک ای انت منزه من ان تکون مثلی اذ النور لا یکون ظلمة وهذا ای
تقدسک وتعالیک من العینیة والاتحاد من الامور الدینیة الثابتة
فی الدین وقوله انا انا فیه اشکال لانه من کلام الجسد کما هو مقتضی السوق
ونظر ان قوله انا ذات الذوات من اوصاف الروح ولوازمه فالظ
ان یجعل ذلک من کلام الجسد کما هو مقتضی السوق ولکن یقرأ انا لفظة
انا فی المرة الاولی والثانیة مشددة بمعنی کیف ای انی وکیف یتصور فی
حقه لفظة انا بان اعبر عن ذاتی بانا کما انک تعبر عن حقیقتک بها مع ان
العینیة والاتحاد وقع ان یمکن لی ان اعبر عن حقیقتی بلفظة انا لان اصل
الانسان وحقیقته ولبه هو ما یعبر عنه بانا وهذا انا ثانیا فی حق الروح
الذی هو اصل الانسان وحقیقته والجسد امر خارج عن حقیقته وجوهره
وانما تعلق به الا صل تعلق تدبیر وتصرف لیتوقف فعله فی هذا العالم
علیه فاذا کان حقیقة الانسان واصله هو الروح فهو احق بان یعبر
عن ذاته بانا والبدن لخروجه عن حقیقته لا یمکن ان یعبر عن ذاته
بانا فاذا لم یکن للبدن لازم الروح الذی هو امکان التعبیر بانا لم یمکن بینهما
الاتحاد ثم صرح ثانیا للتاکید بذلک وبعلة عدم امکان التعبیر عن الجسد بانا

في توحيد الصدوق عن ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام
قال ان الله تبارك وتعالى خلق اسما بالحروف وهو غير موصوف وهو عز وجل بالحروف غير منعوت
وباللفظ غير منطق وبالشخص غير جسد وبالتشبيه غير موصوف وباللون
غير مصبوغ منفي عنه الاقطار مبعد عنه الحدود محجوب عنه حس كل متوهم
مستتر غير مستور فجعله كلمة تامة على اربعة اجزاء معا ليس منها واحد قبل
الاخر فاظهر منها ثلثة اسماء لفاقة الخلق اليها وحجب واحدا منها وهو الاسم
المكنون المخزون بهذه الاسماء الثلث التي ظهرت فالظاهر هو الله تبارك وتعالى
وسخر لكل من هذه اربعة اركان فذلك اثنا عشر ركنا ثم خلق لكل ركن منها ثلثين
اسما وفعلا منسوبا اليها فهو الرحمن الرحيم الملك القدوس الخالق البارئ المصور
الحي القيوم لا تاخذه سنة ولا نوم العليم الخبير السميع البصير الحكيم العزيز الجبار المتكبر
العلي العظيم المقتدر القادر السلام المؤمن المهيمن البارئ المنشئ البديع الرفيع
الجليل الكريم الرزاق المحيي المميت الباعث الوارث فهذه الاسماء وما كان من
الاسماء الحسنى حتى يتم ثلثمائة وستين اسما فهي نسبة لهذه الاسماء الثلثة
وهذه الاسماء الثلثة اركان وحجب للاسم الواحد المكنون المخزون بهذه
الاسماء الثلثة وذلك قوله عز وجل قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا
فله الاسماء الحسنى

[illegible]

عن الكافي عن علي عليه السلام قال ان للانسان روحا وهي التي تقوي حركته ارواح روح القدس وروح الايمان
وروح القوة وروح الشهوة وروح البدن فمع روح القدس يعرفون الاشياء وبها علموا الاشياء وبروح
الايمان عبدوا الله تعالى ولم يشركوا به شيئا وبروح القوة جاهدوا عدوهم وعالجوا معاشهم وبروح الشهوة
اصابوا لذيذ الطعام ونكحوا الحلال من شباب النساء وبروح البدن دبوا ودرجوا ثم قال عليه السلام والمؤمنون وهم
اصحاب اليمين الاربعة الاخيرة والكفار كلهم اصحاب الشمال الثلثة الاخيرة كما في الدواب في لفظ
هذا معناه وروي ان اعرابيا سئل امير المؤمنين عليه السلام عن النفس فقال عليه السلام عن اي نفس تسئلني فقال يا مولاي
وهل النفس الا نفس عديدة فقال عليه السلام نعم نفس نامية نباتية ونفس حسية حيوانية ونفس ناطقة قدسية و
نفس الهية ملكوتية كلية قال يا مولاي وما النامية النباتية قال عليه السلام قوة جعلها الطبائع الاربعة بدو ايجادها
مسقط النطفة مقرها الكبد مادتها من لطائف الاغذية فعلها النمو والزيادة وسببها اختلاف
المتولدات فاذا فارقت عادت الى ما منه بدأت عود مجاورة لا عود مجاورة فقال
يا مولاي والنفس الحيوانية قال عليه السلام قوة فلكية وحرارة غريزية جعلها الافلاك وبدو ايجادها عند الولادة
الحيوانية فعلها الحيوة والحركة والظلم والغشم واكتساب الاموال والشهوات الدنيوية مقرها القلب و
سببها اختلاف المتولدات فاذا فارقت عادت الى ما منه بدأت عود مجاورة لا عود مجاورة
فتعدم صورتها ويعدم فعلها ووجودها ويضمحل تركيبها فقال يا مولاي والنفس الناطقة القدسية قال عليه السلام
قوة لاهوتية بدو ايجادها عند الولادة الدنيوية مقرها العلوم الحقيقية الدينية ومادتها التائيدات العقلية
وفعلها المعارف الربانية وسببها تخلل الالات الجسمانية فاذا فارقت عادت الى ما منه بدأت
عود مجاورة لا عود مجاورة فقال يا مولاي والنفس اللاهوتية الملكوتية الكلية فقال عليه السلام قوة لاهوتية
جوهرة بسيطة حية بالذات جعلها العقل منه بدأت وعنه وعت واليه ولت وشارت
وعودتها اليه اذا كملت وشابهته ومنها بدأت الموجودات واليها تعود بالكمال وهي ذات الله
العليا وشجرة طوبى وسدرة المنتهى وجنة المأوى من عرفها لم يشق ومن جهلها فمن سعيه دعوى
فقال السائل يا مولاي وما العقل قال عليه السلام جوهر دراك محيط بالاشياء من جميع جهاتها عارف
بالشيء قبل كونه فهو علة الموجودات ونهاية المطالب ثم الحديث

شرف الدين النجفي فيما نزل في اهل البيت من القرآن عن الشيخ ابي محمد الفضل بن شاذان باسناده
عن جابر بن يزيد الجعفي عن الامام العالم موسى بن جعفر الكاظم قال ان الله تبارك وتعالى
خلق نور محمد صلى الله عليه وآله من نور اختزعه من نور عظمته وجلاله وهو نور الامور
الذي ابتدأ منه الاشياء اي من الهيته الذي ابتدأ منه وتجلى لموسى لربوبيته
ولا ثبت له حتى خر صعقا مغشيا عليه وكان ذلك النور نور محمد صلى الله عليه وآله
فلما اراد ان يخلق محمدا منه قسم ذلك النور شطرين فخلق من الشطر الاول محمدا
ومن الشطر الاخر علي ابن ابي طالب ولم يخلق من ذلك النور غيرهما خلقهما الله بيده
ونفخ فيهما بنفسه ونفسهما على صورتهما وجعلهما امناءه وشهداءه على
خلقه وخلفائه على خليقته وعينا عليهم ولسانا اليهم قد استودع فيهما
علمه وعلمهما البيان واستطلعهما على غيبه وجعل احدهما نفسه والاخر وصيه
ولا يقوم احدهما بغير صاحبه ظاهرهما بشرية وباطنهما الاهية ظهرا للخلق
على هياكل الناسوتية حتى يطيقوا رؤيتهما وهو قوله تعالى وللبسنا عليهم
ما يلبسون فهما مقام رب العالمين وحجابا لخالق الخلائق اجمعين بهما فتح
بدء الخلق وبهما يختم الملك والمقادير ثم اقتبس من نور محمد صلى الله عليه وآله
فاطمة ابنته كما اقتبس نوره من نوره واقتبس من نور فاطمة وعلي الحسن والحسين
كما اقتبس المصابيح بعضها من بعض وانتقلوا من ظهر الى ظهر ومن صلب
الى صلب ومن رحم الى رحم في الطبقة العليا من غير نجاسة بل نقلا بعد نقل
لانه ماء مهين ولا نطفة جيفة كسائر خلقه بل انوارا انتقلوا من اصلاب

من اصلاب الطاهرين الى الارحام المطهرات لانهم صفوة الصفوة
اصطفاهم لنفسه وجعلهم خزان علمه وبلغاء عنه لا خلقه اقامهم
مقام نفسه لا يرى ولا يدرك ولا يعرف كيفية انيته فهؤلاء
الناطقون المبلغون عنه المتصرفون في امره ونهيه فيهم يظهر قدرته
ومنهم نرى اياته ومعجزاته وبهم ومنهم عرف عباده نفسه وبهم يطاع
امره ولولاهم ما عرف الله ولا يدرى كيف يعبد الرحمن فالله يجري
امره كيف شاء فيما شاء ولا يسئل عما يفعل وهم يسئلون

روى ان علي اردف كميلا يوما على ناقته وكبها فسئل كميل بن زياد عنه
وقال ما الحقيقة فقال ما لك والحقيقة قال كميل اولست صاحب سرك قال
بلى ولكن ترشح عليك ما يطفح مني قال اوما يكفيك يا كميل ما سمعت فقال الحقيقة كشف سبحات
الجلال من غير اشارة فقال زدني فيه بيانا فقال هتك الستر لغلبة السر فقال زدني بيانا
فقال جذب الاحدية لصفة التوحيد فقال زدني بيانا فقال نور يشرق من صبح الازل
فيلوح على هياكل التوحيد آثاره قال زدني فيه بيانا فقال اطفئ السراج فقد طلع الصبح
كميل بن زياد من رؤساء الشيعة وصاحب الحقائق والمكاشفة قتله حجاج بن يوسف وقد اجره مولاه
امير المؤمنين بانه يقتله الحجاج

كميل بن زياد من اصحاب امير المؤمنين قال زدني بيانا فقال الحقيقة
قد علمت ولولا ان الاسرار لا تذاع لبحت
بما عندي للعلم اهلا فهنا كنز

كلمات مكنونة فيض روى آن بعض اليهود حبار بعلى ع وهو يتكلم مع جماعة فقال له يا ابن ابيطالب
لو انك تعلمت الفلسفة لكان يكون منك شأنا من الشأن فقال ع وما تعني بالفلسفة ليس
من اعتدل طباعه وصفى مزاجه قوى اثر النفس فيه ومن قوى اثر النفس فيه سما الى ما يرتقيه
ومن سما الى ما يرتقيه فقد تخلق بالاخلاق النفسانية ومن تخلق بالاخلاق النفسانية
فقد صار موجودا بالانسان دون ان يكون موجودا بما هو حيوان ومن كان كذلك فقد دخل
في الباب الملكي الصوري وليس له هذه الغاية يعني فقال اليهودي الله اكبر يا ابن ابيطالب والله لقد
نطقت بالفلسفة جميعها في هذه الكلمات رضي الله عنك وفيه ايضا في شأن العالم العلوي
وترتيبات النفس الانسانية ايضا روى في كتاب الدرر والغرر ان امير المؤمنين ع سئل عن العالم العلوي
فقال ع صور عارية عن المواد عالية من القوة والاستعداد تجلى لها فاشرقت وطالعها فتلألأت
والقى في هويتها مثاله فاظهر عنها فعاله وخلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكاها بالعلم والعمل
فقد شابهت جواهر اوائل عللها واذا اعتدل مزاجها وفارقت الاضداد فقد شارك بها
السبع الشداد وفيه ايضا في الحديث المعروف من طلبني وجدني ومن وجدني عرفني ومن عرفني احبني ومن
احبني عشقني ومن عشقني عشقته ومن عشقته قتلته ومن قتلته فعلي ديته ومن علي ديته فانا
ديته وديته عن توحيد الصدوق ره عن الصادق ع قال ع روح المؤمن لاشد اتصالا بروح الله من اتصال
شعاع الشمس وعن مصباح الشريعة عن الصادق ع قال ع العارف شخصه مع الخلق وقلبه مع الله لو استهر قلبه عن
عن الله طرفة عين لمات شوقا اليه والعارف اين ودائع الله وكنز اسراره ومعدن نوره ودليل رحمته
على خلقه ومطية علومه وميزان فضله وعدله قد غنى عن الخلق والمراد الدنيا ولا مونس له سوى الله
ولا نطق ولا اشارة ولا نفس الا بالله من الله مع الله فهو في رياض قدسه مترددا من لطائف فضله
اليه والمعرفة اصل فرع الايمان

كلمة بها يجمع بين تقدم النفوس على الاجساد وبين حدوثها بحدوث الاجساد مرحوم فيض ره فرموده است
وجود نفوس جزئيه انسانيه كه عموم آدميان راست نحوي كه در عالم شهادة است بعد از حصول مزاج است وسبب
استعداد كاتبين في محله بالبرهان وهرچند بنحوي ديگر بيشتر در عالم ذر بوده اند واين نفوس ارواح برزخيه اند كه از
ماده مجردند نه صورت ومشتملند بر شهوت وغضب واما وجود نفوس كليه انسانيه كه محض بكلمه وجوهر
است پيش از وجود اجسام است ودر نفوس جزئيه ايشان استعداد هست كه ترقي كنند از مرتبه جزئيه خود
ومتخلق شوند از صفات تقييديه عرضيه بحيثيتي كه بكليات خود عود كنند وبا نها متصل شوند واين نفوس
ارواح قدسيه اند كه مجردند از مادة وصورت هر دو وان كان في البرزخ لها صور هي بمنزلة الابدان
ولابدانها الجنية بمنزلة الارواح فان كل عالم يشتمل على ما هو اشرف منه ودون العكس فالارواح المجردة
عن الاخيرين التي هي من جنس الملئكة المقربين والعقول المقدسين تقدم على الاجساد والارواح الصورية
البرزخية حادثة بحدوث الاجساد فما يدل على تقدم ارواح الكواكب والجبل على الاجساد من جهة تعلق
قول النبي ص في الخبر المشهور اول ما خلق الله روحي وفي رواية نور وقوله ع ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد
بالفي عام وقوله ع اول ما ابدع الله تعالى النفوس القدسية المطهرة فانطقها بتوحيده ثم خلق بعد ذلك
سائر خلقه وقوله ص نحن الاخرون السابقون وقوله ع كنت نبيا وادم بين الماء والطين

عن الكافي عن الصادق ع قال اسلم ابو طالب بحساب الجمل وعقد بيده ثلثا وستين
وعن انوار الجزائري ره ان هذا الحديث من مشكلات الاخبار وقد ورد له تفسيران
في خبرين الاول ما رواه صاحب الخرائج والجرائح وهو القطب الراوندي ره قال حدثنا ابو الفرج
احمد بن المظفر بن نفيس المصري الفقيه قال حدثنا محمد بن احمد الداوري عن ابيه قال كنت عند
ابي القاسم حسين بن روح ره فسئله رجل ما معنى قول العباس للنبي ص ان عمك ابا طالب اسلم
بحساب الجمل وعقد بيده ثلثا وستين فقال ص عنى الله جل جلاله ولتفسير ذلك ان الالف واحد
واللام ثلثون والهاء خمسة والكاف ثمانية والدال اربعة فذلك ثلثة وستون والجمل ثلثة والواو
ستة والالف واحد والدال اربعة فذلك ثلثة وستون ومثله في كتاب الغيبة ومعاني الاخبار
للصدوق ره الثاني ما رواه ابن شهر اشوب في مناقبه مسندا الى قتادة في حديث طويل قال
فيه لما حضرت ابا طالب الوفات دعى رسول الله ص وبكى وقال يا محمد اني اخرج من الدنيا
وما الى عم الا عمك الى ان قال ص يا عم انك تخاف على اذى اعادي ولا تخاف على نفسك
غدا عذاب ربي فضحك ابو طالب وقال دعوتني وزعمت انك ناصحي لقد صدقت وكنت
قديما امينا وعقد على ثلث وستين عقد الخنصر والبنصر والابهام على اصبعه الوسطى
واشار باصبعه المسبحة بقول لا اله الا الله محمد رسول الله ص اقول والاشكال في الرواية
من وجهين الاول في كيفية العقد وكيف استفادتها من رواية ابن شهر اشوب والثاني
في ان كيفية العقد المستفادة منها كيف يكون عقدا ثلث وستين واما حساب الجمل
فهو المعروف في زماننا بحساب ابجد وهو بضم الجيم وفتح الميم مشددا مثل ركع وسجد
ومخففا كهبط وجعل وهو حساب معروف شائع من قديم الايام الى زماننا
هذا واشير اليه في بعض الاخبار كما في المجمع عن ابي عبد الله ع قال ع الالف واحد
والباء اثنان والجيم ثلثة والدال اربعة والهاء خمسة الى آخره ومجموع مراتب هذه الاعداد
الموضوع لها حروف المهجي المشتملة عليها لفظ ابجد الى آخره ثلثة الاحاد والعشرات
والمائات فمن كلمة ابجد الى حطي موضوعة للاحاد ومجموع ما فيها من الحروف عشرة

ومن كلمة كلمن الى قاف وثث المحتوية على تسعة حروف للعشرات ومن راء
وثث الى آخره للمآت وهي ايضا تسعة حروف والفرق بين هذا الحساب وحساب الهند
المعروف في زماننا بحساب الهندسة انه لا تكرار في حساب الجد بل يتميز جميع
مراتبها المفردة وهي الاصول الثلثة المتقدمة وجميع مراتبها المركبة وهي الحاصلة من
انضمام بعض مراتب تلك الاصول ببعض تقدما او تأخرا بمواد تلك الحروف من
غير انضمام امر خارج عنها من العلائم الخارجة منها بخلاف ما رقم في حساب الهندسة
فانه يحتاج في تميز بعض المراتب عن بعض الاخر الى الامارات والعلائم الخارجة الخارجة
عن ارقام كالالف مثلا فانه مجردا عندهم في مرتبة الآحاد وبصفر في مرتبة العشرات
وبصفرين في مرتبة المآت وثلثة في مرتبة الالوف وهكذا الحال في بعض ارقامها
الاخر غير الالف ثم ان الحسابات المرعية بتلك الاحرف المسماة بحروف الهجا
تارة بزبرة وحرز بنانة وثالثة بهما معا صرورة ان الملفظات بتلك الاحرف
تسمى بحروف مخالفة لما يرقم منها في الكتابات كما ترى ان مرتبة الآحاد منها يرقم في
الكتابات ابجد وهوز حطي ويتلفظ بالالف والبا والجيم والدال والها
والواو والزاي الخ ويسمى الاول بالزبر والثاني بالبينات ووجه تسمية الاول بالزبر وان
قيل لا مشاحة في الاصطلاح لعله هو ان الزبر بفتح الباء جمع زبرة بالضم كغرفة وغرف
وهي عبارة عن القطعة كزبر الحديد فزبر الحروف اي قطعاتها ولا اشكال في ان زبر
الحروف قطعات من بنائها وبعبارة حرز ما يرقم منها في الكتب بعض وقطعة
ما يتلفظ منها كما ظهر لك فيما ذكر ويحتمل ان يقرأ بضم الباء كالكتب فيكون جمعا
للزبور بالفتح كرسل ورسول والزبور بمعنى الكتاب وقد عرفت ان زبر الحروف
يرقم كتابا ما سمي زبرا فزبر الحروف عبارة عما يرسم منها كتابا واما تسمية الثاني
بالبينات فيحتمل ان ذلك لمناسبة تقابلها في القرآن اقول ولعل المراد من ذلك

قوله

قوله تعالى جاءوا بالبينات والزبر او غير ذلك من الآيات المذكور فيها اللفظان على نحو
الاقتران ثم اقول يحتمل ان يكون المناسبة في وجه التسمية ان البينات جمع البين
بمعنى الواضح والظاهر وبينات تلك الحروف يكشف ويوضح ما يخفى ويستتر في
زبرها اولان تلك الالفاظ موضوعة لما يرسم ويزبر من تلك الحروف ويعلم لفظ
موضوع كاشف عما وضع له اولان المرسوم بالكتب كاشف عما في الضمير بالرسم والعلامة
والملفوظ كاشف عنه بصريح البيان ووضوح المنطق ويحتمل غير ذلك من الوجوه التي
يمكن التمسك فيها بملاحظ المناسبة والاعتبارات وان كان بعض تلك الوجوه المذكورة
في التسميتين الخ عن مناقشة نظرا الى ان الزبر بحسب الاصطلاح عبارة عما يرسم بالكتب
والبينات عبارة عما عداها من الحروف المذكورة فيما ينطق ضرورة ان كلا يرسم
مشترك بين الزبر والبينات وبعبارة حرز الملفوظ كالجيم مركب من الزبر والبينات معا
لانه مركب من ثلثة حروف ترسم هكذا ج ي م فالاول من الزبر والاخيران من البينات
وهذا الاصطلاح لا يلائم ما مر من الوجه الاول في وجه التسمية بالزبر وبعض ما احتمل في البينات
فتدبر ولكن الامر في ذلك سهل وكيفما كان فالغرض مما ذكر بيان ان المسمى بحساب الجمل
هو حساب زبر الحروف لا بناتها ولا بهما معا كما انه ليس بحساب الزبر ايضا وثالثة
بحساب الجمل لاجماله من بين الحسابات افلكونه من اجلها واحسنها لعدم الالتباس فيها
بوجه من جهة ان الامتياز في جميع المراتب بمواد تلك الحروف من غير حاجة الى التكرار في
المراتب وجعل التميز بالعلامة والصفر كما مر وقد جرى هذا الحساب على ما في المجمع وغيره في
مقاطع صنايع الهندسة لان مقاطعها في الاصابع العشرة بعدد حروف ابجد لان كلا من
المقاطع والحروف ثمانية وعشرون واذا تمهد لك ما ذكرناه فنقول قد عرفت الاشكال
في الرواية المذكورة في اسلام ابي طالب بل تعددها واختلافها مفادا بحسب الظاهر وقد فتح
في توضيح المقال ودفع الاشكال في هذا المجال اما الرواية الاولى المروية عن ابي القاسم حسين
ابن روح فحاصلها ان ابا طالب عقد بيده عقدة ينطبق بحساب ابجد على

على عدد ثلث وستين وشار بذلك الى حصول اسمائه وصفاته بلفظ ينطبق
على هذا العدد واظهر بذلك ايمانه كما وبما هو مستتر في ضميره من الاقرار بالتوحيد
والاذعان بصفاته الجميلة واسمائه الحسنة وشهد بانه الله احد جواد واما كيفية العقد
فيمكن استفادته من الرواية الاخرى المتقدمة عن ابن شهر اشوب وهو انه عقد على
خنصره وبنصره والوسطى اي وضعها من اصولها على كفه ووضع الابهام على الوسطى و
اما انطباق هذه الكيفية على العدد المذكور فيظهر بعد تمهيد مقدمة وهي ان اجراء حساب الجمل
تارة يكون بمقاطع الاصابع على المقاطع بان يبتدأ بمقاطع الخنصر من اليمنى الى ابهامها
ثم منها الى اليسرى ويختم بمراتب الاعداد الجارية في حروف المعجم من الآحاد والعشرات والمئات
في مقاطع الاصابع بذلك الوضع والترتيب ثم يمكن اجراء هذا الحساب في نفس الاصابع كما هو
مقتضى الطبع والعادة المشهورة في زماننا من المحاسبة بنفس الاصابع والمتعارف في هذا
القسم ايضا الابتداء بالخنصر من اليمنى ويختم بابهامها ثم الاخذ باليسرى او الرجوع ثانيا الى اليمنى و
ثالثا الى انتهاء المقصود من الحساب ويمكن ايضا اجرائه ملفقا بين الاصابع والمقاطع فان اشار
المحاسب الى مرتبة من مراتب الاعداد بنفس الاصبع وبمرتبة اخرى في مقاطع الاخر وهذه
الوجوه الثلثة في الاصابع نظير ما مر من الوجوه الثلثة في الحروف من المحاسبة مرة تارة و
بيناتها اخرى وبهما ثالثة وان كان بين الوجوه فرق من جهة نظير التماثل فلا جدا ذلك
عبرنا الى الوجوه نظير الوجوه واذا تمهد ذلك فنقول انه لما عقد على الخنصر اشار به الى
الواحد وبعده على البنصر اشار به الى الاثنين وبعده على الوسطى اشار به الى الثلثة فاشار
بهذه الاصابع الى اجراء الحساب في نفس الاصبع الثلث لا بمقاطعه ويشير الى ذلك ما في
رواية ابن شهر اشوب من التعبير بالعقد على الخنصر والبنصر لا بمقاطعهما ثم انه وضع
الابهام على الوسطى وفرق بينه وبين الوسطى بالسبابة حيث انه يستفاد من خبر
ابن شهر اشوب انه ارسلها ولم يعقدها عقدة الاصابع اشارة الى انتهاء

الاشارة

الاشارة الى مرتبة الآحاد الى الوسطى بل لعل وضع الابهام على الوسطى ايضا للاشارة
الى ذلك كما انه يمكن ان يكون ارسال السبابة للاشارة الى التأكيد بالشهادة بالا
لتوحيد وصفاته واسمائه كما اشار اليه في مجمع البيان بقوله وربما كان ارسال
السبابة على ما في بعض الاخبار ليشير بها الى جهة الحق عند ذكر الجلالة للتحقق التوكيد
انتهى كما انه يمكن ان يكون وضع الابهام للاشارة الى انتهاء مراتب الآحاد والعقد
بنفس الاصبع بالوسطى وحيث ان الوضع ايضا على الوسطى ايضا نوع عقد للابهام
فبوضعه اشار الى ان الاصبعين ليسا خارجين عن الحساب وان اشار بوضعه على
الوسطى للاشارة الى ما ذكر فكانه اخبر بالكيفية المذكورة في رواية ابن شهر اشوب
وبعقده اليد عليها اشار الى اجراء الحساب المذكور في اليد ملفقا من الاصابع والمقاطع
فبعقد نفس الخنصر والبنصر والوسطى اشار الى اجرائه في نفس تلك الاصابع وبارساله
السبابة ووضع الابهام على الوسطى الى امور ثلثة احدها الاشارة الى انتهاء الآحاد الى مرتبة
الآحاد المستكشف من ارسال السبابة الفاصلة بين عقد الاصابع الثلثة وعقد الابهام و
ثانيها الاشارة الى التوكيد فيما اظهره من الايمان بالتوحيد والاعتراف بصفات الرب
تعالى واسمائه والمستكشف بارسال السبابة وحده وثالثها دخول الاصبعين في الحساب
المستكشف من وضع الابهام على الوسطى الذي هو نوع عقد للابهام بل يمكن ان يستكشف
من وضعه عليها انه عقد على الابهام عقدا فوق العقد الوسطى وحيث انه عقدها
في مرتبة الآحاد ففوقها يصير مرتبة العشرات فاشار بوضعه عليها الى اجراء الحساب
المذكور فيها ايضا بنحو مغاير لما جرى في الاصابع الثلثة ويلاحظ فيه مرتبة فوق مرتبة
لوحظت في تلك الاصابع ولا اشكال في ان المغايرة تحصل باجرائه في مقاطعها
لا بنفسها والفوقية تحصل باشارتها الى مرتبة العشرات وحيث ان المقاطع فيها
خمسة فيعبر بالمقطع الاول بالعشرين وبالثاني بالثلثين وبالثالث بالاربعين

وبالرابع بالخمسين وبالخامس الى ستين فاذا انضمت تلك الاعداد الى الثلاثة المشار
اليها بالاصابع الثلثة تم العدد المذكور وهو ثلثة وستين وبما ذكرنا ظهر انه عليه السلام اشار
بكيفية عقد اليد باشارة حسابية الى قوله اله واحد جواد لان عدد حروف هذا
الكلام مطابق لحساب الجمل للعدد المذكور وهو ثلث وستين كما بينا فما نحن فيه من
الرواية الاولى نعم يبقى بعد الكلام في سبب التعبير من المقطع الاول من الابهام بالعشرين
لا بالعشرة ولعله لاجل ان اول حرف وضع لاول مرتبة العشرات الكاف في
كلمن وقبله من الحروف الى الياء في حطي الموضوع للعشرة موضوع لمرتبة الآحاد
والمفروض انه عليه السلام اشار الى مرتبة الآحاد كما عرفت بعض الاصابع لا بمقاطعها واقتصر
في تلك الاشارة الى ثلث اصابع الخنصر والبنصر والوسطى لكانه اذ خذ في الحساب من
مرتبة الآحاد ثلثة واخرج السبعة فالعشرة من السبعة الخارجة من الحساب فاول مرتبة
اشير اليها في عقد اليد في مرتبة العشرات العشرين فيتم المقصود فتدبر وعليك بالتأمل في
ما اخذناه لكن في توجيه الرواية بعد ما خضت فيها عمقا وتأملت فيها كثيرا فلم اجد جدا
حام حوله التوجيه المذكور فهذه هدية مني الى كل ناظر فيها وعليه بالاخذ والاغتنام
وعدم الابتناق الى الرد والنقض والابرام والتجنب عن التكلف في التدقيق والله ولي
التوفيق ثم يمكن ان يقال بعد التأمل التام انه يرمز اليه ما في مجمع البحرين فانه قال فيه بعد بيان
حروف ابجد في جمل ما لفظه وقد جرى هذا الحساب في مقاطع اصابع اليدين العشر بعدة
مراتب الاعداد الاربعة بان يعبر في المقطع الاول عن الواحد وبالثاني عن الاثنين
وبالثالث عن الثلثة وهكذا ومنه الحديث اسلم ابو طالب بحساب الجمل وعقد بيده ثلثا
وستين اي عقد على خنصره وبنصره والوسطى ووضع ابهامه عليها واستشهد
وقال لا اله الا الله محمد رسول الله ولا شك ان هذه الهيئة من قبض اليد هيئة

من

من عقد على ثلث وستين بحساب الجمل فانه لو عبرنا عن العقد الاول بالعشرين و
الثاني بثلثين والثالث باربعين والرابع بخمسين والخامس بستين يبقى ما عدا السبعة
ثلثة عقود وهو تمام ما ذكر من العدد فيتم المطلوب انتهى محل الحاجة من كلامه رحمه الله
وهذا الكلام منه ره وان كان في الرواية الاخيرة الا ان الغرض في كيفية انطباق العقد
المذكور من اليد على العدد المطلوب المتقدم فتدبر اما الرواية الثانية وهي رواية ابن شهر آشوب
فلا اشكال فيها في كيفية عقد اليد للتصريح بها فيها نعم فيها اشكال من جهة انطباقها على العدد
المذكور وقد عرفته منا بما لا مزيد عليه ومن جهة ارسال السبابة وقد مر الشرفية ايضا
ومن جهة الفائدة في عقد اليد مع تصريحه بشهادة ان لا اله الا الله محمد رسول الله
لعل الشرفية الاشارة به الى التوحيد والرسالة مع تصريحه بالعربية الى اني اشهد
بها بثلث وستين السنة كناية منه عن الكثرة والشهادة بكل لسان ويؤيده ما رواه
الكليني ره عن الصادق عليه السلام قال ان ابا طالب اسلم بحساب الجمل قال بكل لسان
ويؤيده ايضا ما نقل عن قتادة في حديث طويل ان المراد بعقد ثلث وستين بيده
انه اسلم اسلاما ظاهرا برفع سبابة اليمنى عند التكلم بالشهادتين بل ويؤيده ايضا
ما في المجمع في حديث اصحاب الفيل بسنده الى ابي ذر الغفاري قال والله انه لاله غيره
ما مات ابو طالب حتى آمن بلسان الحبشة قال لرسول الله ص القفه لسان الحبشة
قال ص يا عم ان الله تعالى قال يا محمد اسدن لمصافا طالا لا يعني اشهد مخلصا
انه لا اله الا الله فبكى رسول الله ص وقال ص ان الله تعالى قد اقر عيني بابي طالب انتهى وتوهم
التهافت بين الروايتين من حيث ان في احديهما تصريح بشهادته بقول لا اله الا الله
وفي الاخرى تلويح بشهادته بقوله اله واحد جواد فقد وقع باحتمال صدور عقد اليد منه
تصريحا منه بالقول المذكور مرة وصدوره منه تلويحا الى القول الآخر اخرى مع انه لا
لا تهافت بينهما لو فرضنا صدور العقد المذكور منه مرة وحده لاحتمال ان يكون غرضه
من العقد باليد التلويح الى قول مع تصريحه باللسان باليد ايضا بلفظ آخر مطابق له في

في الغرض وهو الاقرار بالتوحيد توكيد الاظهار الايمان كارسال السبابة فقد بقي في وقف
على بعض الكلمات من بعض في توجيه الرواية لانس بالاشارة اليها فمنها ما عن بعض من ان
خلاصة تصوير هذا الحساب يعني حساب الجمل انهم عينوا اوضاع الخنصر والبنصر والوسطى
من اليمنى للاحاد والسبابة والابهام منها للعشرات والسبابة والابهام من اليسرى
للمئات والثلثة الباقية منها للالوف والتقصيل انهم اوضاع اصابع اليمنى
عينوا للواحد وضع رأس الخنصر فقط على الكف قريبا من اصله وللاثنين وضع البنصر
ايضا كذلك وللثلثة وضع الوسطى ايضا معهما كذلك كما تعارف من الناس
عند عد هذه الاعداد الثلثة وللاربعة رفع الخنصر مع وضع الباقيين وللخمسة رفع الخنصر
والبنصر مع وضع الوسطى وللستة وضع رأس البنصر فقط على وسط الكف منطبقا
مائلا الى جهة الربع وللسبعة وضع الخنصر فقط عليه كذلك وللثمانية ضم البنصر اليه
في هذا الوضع وللتسعة ضم الوسطى اليه كذلك ثم للعشرة وضع رأس ظفر السبابة
على العقدة الفوقانية من الابهام ليصير الاصبعان معا كحلقة مدورة وللعشرين
وضع ظفر الابهام تحت العقدة التحتانية من السبابة على وجه يرى انملة الابهام مأخوذة
بين اصلي السبابة والوسطى وللثلثين وضع رأس انملة السبابة على طرف ظفر الابهام
مع انتصاب الابهام على وجه يشبه وضعها وضع القوس والوتر وللاربعين وضع باطن
انملة الابهام على ظهر العقدة التحتانية من السبابة على وجه لا يبقى بينهما فرجة و
للخمسين وضع الابهام على الكف محاذيا للسبابة مع انتصابها وللستين وضع
باطن العقدة التحتانية من السبابة على ظهر الابهام مع انحنائه كما يفعله الرماة
عند الرمي وللسبعين وضع باطن انملة السبابة او عقدتها الوسطانية على
اصل ظفر الابهام مع انتصابه وللثمانين وضع طرف انملة السبابة على ظهر
العقدة

العقدة الفوقانية من الابهام مع انتصابه وللتسعين وضع رأس ظفر السبابة
على العقدة التحتانية من الابهام ثم ان كل وضع دال من اليمنى على الاحاد وعقد
من الاحاد والعشرات دال من اليسرى على نظيره من المئات والالوف فهذه
الاوضاع الستة والثلثون تدل على الواحد الى تسعة الاف وتسعة وتسعين
ثم عينوا لعشرة الاف وضع طرف انملة الابهام على طرف السبابة بحيث يصير
ظفراهما متحاذيين والظاهر عدم اختصاص اليمنى او اليسرى بذلك فهذا الوضع
ولذا قيل لو جعلنا وضع عشرة الاف مختصا باليسرى لامكن ضبط احد من الواحد
الى عشرة الاف وتسعة وتسعين وعلى ما ذكر تكون علامة الثلثة ضم الخنصر والبنصر و
الوسطى من اليمنى قريبة من اصولها كما هو المتعارف بين الناس في عدها اقتضاء
الطبع وعلامة الستين وضع باطن العقد الثاني من سبابتها على ظاهر العقد
الاول من ابهامها كما يفعله الرماة عند الرمي فصورة الثلثة والستين في هذا
الاصطلاح توافق ما تعارف في حال اظهار الشهادتين ثم قال في هذا التوجيه
لا يبعد ان يراد بهذا العدد هذه الصورة خصوصا اذا كان نظر ذلك واقعا في
كلامهم كما في الشعر الذي ذكره الصدوق ره في كتاب التوحيد للاستشهاد عند ذكر
معنى البديع من اسمائه تع خاطب الشاعر رجلا بخيلا فقال وكفاك لم تخلق
للندى ولم يك بخلها بدعة فكف عن الخير مقبوضة كما حط من مائة سبعة
وخمسين ثلثة الافها وتسع مائها لها شرعة فان الظاهر ان الشاعر اشار الى ان
كلا من كفه مقبوضة مضمومة عن الاحسان اليمنى منها على صورة ثلث وتسعين
ستين لان هذا العدد يبقى بعد حط السبعة وخراجها من المائة واليسرى على صورة
ثلثة الاف وتسعمائة بناء على ان صورة الثلثة كما عرفت ضم الخنصر والبنصر
والوسطى كلها من اليمنى وصورة التسعين وضع رأس ظفر السبابة منها

على مقصد العقدة الثانية من ابهامها فتصير الكف اليمنى مقبوضة بجميعها عند الاشارة
الى ثلثة وتسعين وكلما هو في الكف للاحاد والعشرات يكون في الكف اليسرى للالوف
والمائات فتصير الكف اليسرى ايضا مقبوضة بجميعها عند الاشارة الى ثلثة الاف وتسعمائة
لان ضم الاصابع الثلثة من الخنصر والبنصر والوسطى في اليسرى اشارة الى ثلثة الاف ووضع
راس ظفر السبابة منها على مقصد العقود من ابهامها اشارة الى التسعمائة كما ان هذه
الكيفية من اليمنى الى التسعين والكيفية الاولى الى ثلث عدد انتهى موضع الحاجة مع توضيح
منى اقول ويبعده امران الاول ان الكيفية المستفادة من ظاهر عبارة ابن شهرآشوب
بل صريحها مما ينافي عن قبول هذا التوجيه لان المروي فيها وعقد على ثلثة عقداً الخنصر
والبنصر والابهام على اصبعه الوسطى وفي بعض النسخ وجدت هكذا وعقد على ثلث و
ستين عقد الخنصر والبنصر وعقد الابهام على اصبعه الوسطى وعلى التقديرين فهي ظاهرة
بل صريحة في وضع الابهام على الوسطى لا وضعها على السبابة او وضعها عليه مضافاً
الى ظهورها في ان الموضوع باطن الابهام والموضوع عليه ظهر الوسطى مع ان مقتضى
التوجيه المذكور ان الموضوع عليه ظهر الابهام فبينه وبين ظاهر الرواية بل صريحها
منافرة تامة من جهات وصرح في المنافرة ما في مجمع البحرين ومنه الحديث اسلم الوجاء
بجلب الجمل وعقد بيده ثلثاً وستين اي عقد على خنصره وبنصره والوسطى ووضع
ابهامه عليها وارسل السبابة الخ

في مصابيح الانوار للسيد عبد الله الشبر رة وهو مجلد ان قال روي عن النبي ص ان حسنات الظالم
تنقل الى ديوان المظلوم وسيئات المظلوم تنقل الى ديوان الظالم فكيف يثاب شخص بعمل
آخر ويعاقب وجوابه ان هذا استبعاد محض لا يسمع في مقابلة النص والنقل ليس الا عبث
نقل الثواب والعقاب دون حمل العمل ولعل الظالم يجبر في الآخرة على اداء حق
المظلوم فلا يمكنه الا ان يعطيه من حقه من ثواب حسناته او يتحمل عقاب سيئاته ولا مانع
من ذلك عقلاً وشرعاً اقول المانع الشرعي قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى والعاضد العقلي
ولا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد الذي لا يفيد علماً ولا عملاً اللهم الا ان يقال ان ذلك
مقتضى ادلة العدل وقاعدة الحكمة فتدبر

مظهر اول از مجلد ثانی در تحقیق اخبار طینت مضافاً الی ما سبق فی المجلد الاول
فی الصحیح عن العلاء عن ابی اسحق السبیعی خبر طویل مقصد قال قلت لابی جعفر محمد بن علی الباقر ع یا
رسول الله ص خبرنی عن المؤمن المستبصر اذا بلغ فی المعرفة وکمال الدین قال ع اللهم لا قلت فهل یسرق
قال لا الحدیث ترکنا نقله لطوله ومخلوطیة النسخة التی عندی وموضع متشابهات الاخبار و
معضلاتها التی تحیرت فیها الافکار وتصلفت فی بیانها الانظار وقد تحیروا عما یلزم من ظاهره
من الجبر والاضطرار بوجوه اولها انه من الاخبار الاحادیة التی لا توجب علماً ولا عملاً فیجب طرحه سیما
مع مخالفته للکتاب والسنة القطعیة واجماع الامامیة والادلة العقلیة وفیه انه ما رواه العلامة
الطبرسی فی کتابه العبقری باسانید کثیرة ولا یبعد کونه من الاخبار المتواترة معنی فلا معنی لطرحها قطعاً
بل لا بد من توجیهه وتقریره فی الکافی انه بطرق شتی والشیخ فی الامالی والبرقی فی المحاسن والصفار
والعیاشی فی تفسیرهما والصفار فی بصائر الدرجات وغیرهم فی غیرها باسانید متعددة فالاولی ان یقول
من لا یفهم مثله انه من المتشابه الذی یجب الوقوف عنده ورده الی ائمة ع فان کلامهم کالقرآن فیه محکم
ومتشابه کما ورد عنهم ع ان فی اخبارنا متشابها کمتشابه القرآن ومحکما کمحکمه فردوا متشابهها الی
محکمها ولا تتبعوا متشابهها دون محکمها فضللتم وثانیها انه موافق لاخبار الامامیة ولمذهب الاشاعرة
فیحمل علی التقیة مضافاً الی مخالفة لاخبار الاختیار والانطباع المعلومة من طرق الائمة ع وفیه
انه کما تقدم فی الضعف فان الظاهر من بعض فقراته انها من اسرار علومهم وکنوز اسرارهم وثالثها انه کنایة
عن علمه تعالی وقدره من اختلاط المؤمن والکافر فی الدنیا واستیلاء ائمة الجور واتباعهم علی ائمة الحق
واتباعهم بسببهم بجرائم من خالطهم مع ما یستحقون من جرائم انفسهم ورابعها انه کنایة عن علمه تعالی بما
لهم صائرون فانه تعالی لما خلقهم مع علمه باحوالهم فکانه تعالی خلقهم من طینات مختلفة ولا یخفی ضعفه
وخامسها ان الطینة کنایة عن اختلاف استعدادهم وتفاوت قابلیاتهم وهذا امر بین لا یمکن انکاره
اذ لا شبهة فی ان النبی ص والجاهل لیسا فی درجة واحدة من الاستعداد لتحصیل الکمالات وکلف
الجاهل حینما عجزه من الاستعداد ولم یکلفه بما لم یکن فی وسعه ولم یجبره علی شیء من الشر والفساد
وسادسها ان غایة ما یلزم من خلق الناس من الطینتین انما هو المیل والمحبة الی مقتضی کل منهما
من خیر وشر والتزیین والتنفیر وذلک لا یستلزم الجبر فیهما بعد تصحیحه بخلط الطینتین الموجب لتدافع

لتدافع الطبیعتین والوقوف فی حد الاعتدال بحیث یصیر المؤمن مقتدراً علی البسیئة والکافر علی الحسنة
ویؤیده ما ورد فی بعض اخبارهما ب قلوب المؤمنین تحن الی ما خلقوا منه وقلوب الکافرین تحن
الی ما خلقوا منه وظاهره ان ذلک بخلط والمزج صار سبباً لمجرد المیل لا انه رفع الاختیار والا
قتدار وصار علة للاجبار والحکمة والمصلحة فی مزج الطینتین اظهار قدرته تعالی فی اخراج الکافر من المؤمن
وبالعکس دفعاً لتوهم تشابه الطبائع او ظهور رحمته تعالی فی فسقة المؤمنین بغفران ذنوبهم
او تعیش المؤمنین فی دولة الکافرین اذ لو لم تکن رابطة الاختلاط ولم تکن لهم زلفة وخلاف حسنة
کانوا کلهم بمنزلة السیاحین فلم یتخلص احد من بطشهم او لوقوع المؤمن بین الخوف والرجاء حیث
لا یعلم ان الغالب فیه الخیر او الشر او رفع العجب عنه بعض الطاعات او الرجوع الیه تعالی فی حفظ نفسه
من المعاصی او نحو ذلک من الحکم والمصالح التی تعجز عن ادراکها العقول القاصرة واما منا الخاتمة
وسابعها وهو اعجدها کما الاصحاب وبیان ذلک منزل من العلم الالهی فانه تعالی لما خلق الارواح
کلها قابلة للخیر والشر وقادرة علی فعلهما معاً وعلم ان بعضها یؤدی الی الخیر المحض وبعضها الی الشر المحض
وهو الکفر باختیاره عاملها بدة الحاملة کالخلق من الطینة الخبیثة والطیبة فحینئذ علم الله تعالی من زید
انه یختار الخیر وهو الایمان الذی ولم یخلق من الطینة الطیبة خلقه منها ولما علم من عمرو انه یختار الشر
والکفر البتة خلقه من الطینة الخبیثة لطفاً بالاول وتسهیلاً علیه واکراماً له لما علم من حسن نیته
وعمله بعکس الثانی وعلم الله تعالی انه لیس علة لصدور الاول وهذا معنی جید ینطبق علیه اکثر
اخبار الباب ویستنبط من اخبارهم ع کما اشیر الیه فی الحدیث المذکور لقوله ع حکایة عنه تعالی
اطلع علی قلوب عبادی لا اجیف ولا اظلم ولا الزم احداً الا ما عرفته منه قبل ان اخلقه فذلک
یتضح من اخبار کثیرة لا نطول بذکرها وثامنها ان الله تعالی لما خلق الارواح قبل الابدان فی عالم
الذر وکلفها حین تجردها بتکلیف فاجمع اقراراً وامرها بالدخول فیها فاستشعر بعضها وبادر الی الامتثال
فکانت علیه برداً وسلاماً وابی البعض الآخر فندم وخسر ثم طلب الرجوع مرة اخری فابی ولم یمتثل ایضاً
فقامت بذلک الحجة وثبتت المحجة وتحقق کلاً من الایمان والکفر والاطاعة والعصیان قبل استقرارها
فی الابدان ووقع معلوم الله تعالی مطابقاً لعلمه تعالی فی خلق الارواح مسکناً مناسباً لها من الابدان
المطیعة

من طينة عليين وخلق للمعاصي منها مسكنا من طينة سجين كما خلق للمؤمن جنانا وللكافر نيرانا
وذلك ليستقر كل منهما في مناسبه ويعود كل جزء الى كله وكل فرع الى اصله فظهر ان الخلق من العليين
والسجين تابع للايمان والكفر ومسبب عن الجزء دون العكس فلا يلزم الجبر ولا ينافي الاختيار الا ترى ان
الله تعالى لما علم ان بني الانبياء والمؤمنين اقصا لا من وجه وبعضا لا من آخر لان المؤمنين يوافقونهم
في العقائد ويخالفونهم احيانا في الاعمال خلق قلوب المؤمنين من طينة البنين وخلق ابدانهم من
دون ذلك لانحطاط درجتهم وشرفهم فوضع كلا في درجته ومحله وانك اذا قررت لعبدك المطيع
بيتا شريفا ولعبدك العاصي بيتا كثيفا وضيقا صح ذلك عقلا وشرعا ولا يدنك عاقل ولا يصفك
بالظلم والجور لان الظلم عبارة عن وضع الشيء في غير محله وهو يلزم لو انعكس الامر ووقع التساوي فبان
ان الحق ان كلا طينتي العليين والسجين تابعتان للطاعة والعصيان والكفر والايمان دون العكس ما تهما
باختيار المحقق الطوسي في الحاشية حيث قال بعد ذكر الخبر المذكور مع اختلاف يسير في الفاظه ما لفظه ان
جملة القول في بيان السر فيه انه قد تحقق وثبت ان كلا من عوالم الثلثة له مدخل في خلق الانسان وفي
طينته ومادته من كل حظ ونصيب فلعل الارض الطيبة كناية عالمه في جملة طينته من آثار عالم الملكوت
الذي منه الارواح المثالية والصور الخيالية العلمية المعبر عنها بالمدبرات امرا جبلية وبالمدبرات عالم في طبيعته
من فاضات عالم الجبروت الذي منه الجواهر القدسية والارواح العالية المجردة عن الصورة المجردة عنهم
بالسابقات سبقا والارض الخبيثة عالمه في طينته من آثار عالم الملك الذي منه الابدان الجزئية المسخرة
تحت الحركات الفلكية المسخرة لما فوقها والماء الاجاج العالي عالمه في طينته وطبيعته من تبعات الاهواء
الباطلة والاهواء المتعلقة الردية الحاصلة من تركيب الملك مع الملكوت كما لا يخفى ولا حقيقة ثم ان
الصفوة من الطينة الطيبة عبارة عما غلب افاضة الجبروت من ذلك عالم التفت منه ما غلب اثر
الملكوت منه وكدورة الطين الخبيث عما غلب عليه طبائع عالم الملك وما تبعه من الاهواء
المضلة وانما لم يذكر نصيب عالم الملك للائمة مع ان ابدانهم الجزئية منه لانهم لم يتعلقوا بهذه
الدنيا ولا بهذه الاجساد تعلق ركون وخلود فهم وان كانوا في النشأة الجسمانية بابدانهم
العنصرية ولكنهم ليسوا من اهلها كما مضى بيانه قال الصادق في حديث حفص بن غياث يا حفص
انزلت الدنيا من نفسي الا بمنزلة الميتة اذا اضطررت اليها اكلت منها فلا جرم نفضوا
ايديهم منها بالكلية اذا ارتحلوا عنها ولم يبق منها معهم كدورة وانما لم يذكر نصيب النواصب
اعني الكفرة من افاضة عالم الجبروت مع ان لهم حظ الشعور والادراك وعزو ذلك لعدم تعلقهم
به ولاركونهم اليه ولدائرتهم تشمأز نفوسهم من سماع العلم والحكمة وشقت عليهم فهم الاسرار والمعارف
فليس من ذلك العالم الا كبسط كفيه الى الماء ليبلغ فاه وما هو ببالغه وما دعاء الكافرين الا في ضلال
نسوا الله فانسيهم انفسهم فلا جرم ذهب منهم نصيبهم من ذلك العالم حين خلدوا الى الارض واتبعوا
اهواءهم واذا جاء يوم الفصل وميز الله الخبيث من الطيب ارتقى من غلب عليه آثار الملك الى
الملكوت افاضت عالم الجبروت الى الجبروت واعلى الجنان والحق بالمقربين ومن غلب عليه آثار
الملك الى الملكوت وهو جهله الجور والهوان والحق باصحاب اليمين وبقي من غلبه الملك في الحسرة
والشور والهوان والتعذيب بالنيران اذ فرق الموت بينه وبين محبوباته ومشتهياته كما
قال الاشقياء وان تنطقوا الى نشأة الملكوت خلقت بينهما بالعرض الا انهم يكلون محبوبهم
من الدنيا من صور اعمالهم وخلاقهم وعقائدهم مما لا يمكن انفكاكهم عنه ما تيا دون به ويعذبون
بمجاورته من سموم وحميم وظل من يحموم ومن حيات وعقارب ذوات لدغ وسموم ومن ذهب
وفضة كنزوها في الدنيا ولم ينفقوها في سبيل الله واشربت في قلوبهم محبتها فتكون بها جباههم و
جنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون ومن الهة يعبدونها من دون الله
من حجر او خشب او حيوان او غيرها مما يعتقدون فيه انه ينفعهم وهو يضرهم اذ ليس لهم الا كما
ما يعبدون من دون الله حصب جهنم وبالجملة الهم من حبيب محبوب الاشقياء لا كان من متاع
الدنيا الذي لا حقيقة له ولا صدق به متاع الغرور فاذا كان يوم القيامة وبرزت حقائق الامور
كسد متاعهم وصار لاشيئا محضا فتبا لمن بذلك وتبعيته الرجوع الى الدنيا التي هي ولهم الالوف
لانهم من اهلها ليسوا من اهل النشأة الباقية لانهم رضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا بها فاذا ماتوا
عذبوا بفراقها في برزخهم اعمالهم التي اعاطت بهم وجميع الملاهي والشهوات يرجع الى متاع هذه النشأة
الدنيوية ومحبتها فمن كان من اهلها عذب بمفارقتها لا محالة ومن ليس من اهلها وانما ابتلي بها
وارتكبها مع ايمانه بقبحها او خوف من الله فتر في تاريها فلا جرم يندم على ارتكابها اذا رجع

الى عقله وانابة الى ربه فتصير ندامته عليها والاعتراف بها وذل مقامه بين يدي ربه جزاء منه
سببا لتغيير قلبه وهذا معنى تبديل سيئاتهم حسنات فالاشقياء انما عذبوا بما لم يفعلوا لميلهم
الى ذلك وشهوتهم وعقد ضمائرهم على فعله دائما ان تيسر لهم لانهم كانوا من اهله ومن جنسه
ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه والسعداء انما لم يخلدوا في العذاب ولم يشقه عليهم لصفات عملوا
من اجلها لانهم اركبوا على كره من عقولهم وخوف من ربهم لانهم لم يكتفوا بكونوا من اهلها ولا من
جنسها بل اشتهوا بما لم يفعلوا من الخيرات لجنسهم اليه وعزمهم عليه وعقد ضمائرهم على فعلها دائما
ان تيسر لهم فاما الاعمال بالنيات وان لكل امرئ ما نوى واما يعمل كل على شاكلته و
نفسه جبلته كما حقق الله تعالى ذلك بعد على شاكلته ولهذا ورد في الحديث ان كلا من اهل الجنة
والنار انما يخلدون فيما يخلدون على نياتهم فيتب بعض السعداء حين خروجهم من الدنيا بسبب
مفارقة ما جبلوا عليه من طينة الاشقياء مما نسوا به الا قليلا واعوة بسبب ابتلائهم به ما داموا
في الدنيا روى الصدوق ره في عقائده مرسلا انه لا يصيب احدا من اهل التوحيد الم في الجنة اذا
دخلها وانما يصيبهم الالام عند الخروج فتكون تلك الالام جزاء لما كسبت ايديهم وما الله بظلام
للعبيد انتهى كلامه

طينة

فظهر مما قدمنا من حديث مروان كما في السند متصل ان عمار بن موسى الساباطي سئل
عن الميت يبلى جسده قال نعم حتى لا يبقى لحم ولا عظم الا الطينة التي خلق منها فانها
لا تبلى بل تبقى في القبر مستديرة حتى يخلق منها كما خلق اول مرة الى يوم القيامة ان في تعيين المراد من
الطينة الاصلية فيه اقوال منها ان المراد منها النفس الناطقة التي هي اصل الانسان وحقيقته
وهي التي تثاب وتعاقب بعد فناء الجسد حتى يخلق الله الجسد ثانيا وتتعلق به وبقاؤها في القبر
اشارة الى بقاء تعلقها باجزاء بدنها التي في القبر فان البدن لكونه آلة لتحصيل كمالاتها يمتنع ان
يزول تعلقها وتعشقها به وبتدبيرها كناية عن انتقالها من حال الى حال ومن شان الى
شان فكونها رميما وترابا وكون ذلك من الدوران بمعنى الحركة مع بقائها بذاتها فانها محفوظة في
جميع الاحوال ويؤيد ما ذكره اهل الكلام من ان تشخص الانسان انما هو بالاجزاء الاصلية
والامد خلف سائر الاعضاء والجوارح فيه ويمكن ان يراد كونها بهيئة الاستدارة او يكون كناية عن
بساطتها وتجردها نظرا الى ان الاستدارة شكل البسيط ومنها ان المراد من الطينة النطفة لان
الغذاء هو الاصل الذي يخلق منه اذ يتولد منه الاجزاء الاصلية من العظم واللحم والعصب وغيرها و
الانسان قد خلق من النطفة فالمراد ان الاجزاء الفضلية والاصلية تتفرق وتتلاشى بموت البدن
ويبقى ما به تتكون تلك الاجزاء وهو النطفة بحاله لتكون كالمادة لخلق جسد الميت ثانيا منها كما خلق
اول مرة اما تنبيه تلك الاجزاء اليها بعد التشتت او بانشائها مرة اخرى كما انشأها في المرة الاولى
ومنها ان المراد منها المراتب الجزئية قد تحدث في النطفة كما هو ظاهر بعض الآيات والروايات كقوله تعالى
منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى وفي بعض الاخبار خلق من تربة دفن فيها وفي اخر
ان النطفة اذا وقعت في الرحم بعث الله ملكا يأخذ من التربة التي تدفن فيها ويخلطها في النطفة فلا
يزال قلبه يحن اليها حتى يدفن فيها وتحت الاستدارة هي على حد ما في السابقة ومنها ان المراد
ذرة من الذرات المسئولة في الازل بقوله الست بربكم بعد ما جعلت قابلة للخطاب يتعلق الروح
بها فيكون بدن كل انسان مخلوقا من ذرة من تلك الذرات فيتمها الله تعالى الى ما شاء من غاية
ثم يذهب ويفنى عنها ما زاد عليها وتبقى هذه الذرة مستديرة في القبر الى ما شاء الله ثم يرد فيها
وقت الاحياء فتصير كما كان في الدنيا بعينها الى غير ذلك مما تقدم في المجلد الاول من هذا الكتاب واضح

ثم اعلم انه ربما جعل الخبر المذكور من الادلة الدالة على ان اعادة المعدوم عبارة عن اعادة بعد
انعدامه كما هو احد القولين فيه لا تاليف خبر انه بعد تفرقها كما هو القول الاخر ولكن من القولين ادلة
وعبارات فيما يدل بظاهره على القول الاول قوله تعالى هو الاول والاخر فان الاول في الوجود ولا يتصور
ذلك الا بانعدام ما سواه وفيه ان يمكن الجمع بان المراد انه مبدا الوجود وغايته كل مقصود ولو المراد
الموحد في الالوهية او الصفات الكمالية كما اذا سئلت زيدا اول من زارك او اخرهم فتقول هو الاول
والاخر يريد ان الازائر سواه وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فان المراد بالهلاك الانعدام ويمكن
الجواب بان الهلاك هو الخروج عن الانتفاع المقصود منه اللائق به وقوله تعالى وهو الذي يبدؤا الخلق ثم يعيده الاية
كما بدانا اول مرة وقد كان المبدا من العدم فكذا الاعادة وفيه ان اعادة الخلق بعد ابدائهم لا يتصور
بدون تخلل العدم بينهما وقوله تعالى كل من عليها فان والفناء هو العدم ويمكن الجواب بالمنع بل هو خروج
الشيء عن صفته التي ينتفع بها كما في فني زاد القوم وفني الطعام والشراب او المراد كل من عليها
من الاحياء فهو ميت ومنها الخبر المذكور حيث صرح فيه بانه يبلى جسده وجب بان الابلاء لا يستلزم العدم
فان الثوب يقولون بلي الثوب بمعنى تفرق اجزائه لا انعدامه واورد عليه بانه يلزم مشاركة الطينة مع تشابهها
من البلاء كما الاظهر ان البلاء بمعنى الانعدام ليتم تشابه الطينة ومنها ما رواه الطبرسي في حديث الزنديق
الذي سئل الصادق عن مائة منها ان قال تعالى الروح بعد خروجه عن قالبه اين هو باق قال بعد هو باق
الى يوم ينفخ في الصور فعند ذلك تبطل الاشياء وتفنى فلا حس ولا محسوس ثم اعيدت الاشياء كما بدا
مدبرها ارباب متفرقة بين الفنيين ومنها قوله عليه السلام في الفرق بين المفني لها بعد وجودها حتى يصير موجودها كمفقودها
وليس فناء الدنيا بعد ابتدائها بعجيب من انشائها وخبر اعيدها الى ان قال عليه السلام وانه سبحانه يعود بعد فناء الدنيا
وحده لا شيء معه كما كان قبل ابتدائها وكذلك يكون بعد فنائها بلا وقت ولا مكان ولا حين ولا زمان
عدمت عند ذلك الاحيان والاوقات وزالت السنون والساعات لا شيء الا الواحد القهار
الى ان قال عليه السلام ثم يعيدها بعد فنائها من غير حاجة منه اليها الخ وما يدل ظاهرا على القول الاخر
الايات الدالة على كون النشور بالاحياء بعد الموت والجمع بعد التفرق كقوله تعالى واذ قال ابراهيم
رب ارني كيف تحيي الموتى الخ وقوله تعالى او كالذي مر على قرية الى قوله وكذلك النشور وكذلك

وكذلك تخرجون وكما بدأكم تعودون بعد ما ذكر بدء الخلق اولم يسيروا في الارض فينظروا كيف بدأ الخلق وقوله تعالى
يوم تكون الجبال كالعهن المنفوش وتكون الجبال كالعهن المنفوش الى غير ذلك من الايات المشعرة
بالتفرق بعد الاعدام وما رواه القمي في تفسيره عن الصادق عليه السلام قال اذا اراد الله ان يبعث الخلق
امطر السماء على الارض اربعين صباحا فاجتمعت الاوصال ونبت اللحم ومرور الديلمي عن مولانا
السجاد في حديث قال عليه السلام ثم يامر الله تعالى السماء ان تمطر على الارض اربعين ليلة حتى يكون الماء فوق كل شيء
ذراعا فتنبت به اجسادهم كما تنبت البقل فقلنا اخبرنا الى ما صارت ترابا وفي الاحتجاج عن هشام
بن الحكم ان الزنديق قال للصادق عليه السلام اني للروح بالبعث والبدن قد بلي والاعضاء قد تفرقت فعضو
في بلدة ناكلته سباعها وعضو في قعر بحر تمزقه حيتانها وعضو قد صار ترابا بني به مع الطين حائط
قال عليه السلام اخبرني اشاء من غير شيء وصوره على غير مثال كان سبق اليه قادر ان يعيده كما بدأه قال لا وضح
لي ذلك قال عليه السلام ان الروح مقيمة في مكانها روح المحسنين في ضياء وفسحة وروح المسيء في ضيق وظلمة
والبدن يصير ترابا منه خلق وما تقذف به السباع والهوام من جوفها فاكلته ومزقته كل ذلك في
التراب محفوظ عند من لا يغيب عنه مثقال ذرة في ظلمات الارض ويعلم عدد الاشياء ووزنها
ان تراب الروح كامن بمنزلة الذهب في التراب فاذا كان حين البعث مطرت الارض فتربوا الارض
ثم تلقح محض السماء فيصير تراب البشر كغير الذهب من التراب اذا عتق بالماء الرند من اللبن اذا
محض فيجتمع تراب كل قالب فيلتقي باذن الله تعالى الى حيث الروح فتعود الصور باذن المصور كهيئتها
وتلج الروح فيها فاذا قد استوت لا ينكر من نفسه شيئا فالى غير ذلك من الاخبار ويمكن الجمع بينها وبين ما
تقدم بان الله تعالى لم يامره ويعيده كما دلت عليه الايات والاخبار السابقة ثم توجد الارض
والسماء ثم يحيي الاموات ويعيد الاشياء بجمع الاشياء المتفرقة واعلم ان القول بالمعاد الجسماني
من ضروريات الدين واتفق عليه جميع المسلمين وانكره خارج من ربقة المسلمين والايات به متظافرة
والنصوص متواترة وقد اجمع الانبياء على شرعه ولم يقم دليل على امتناعه فوجب القول به ثم ان قلنا
بعدم اعادة المعدوم لعدم قيام دليل على امتناعه فالامر واضح وان قلنا بامتناعه فيمكن ان يقال يكفي
في المعاد كونه ماخوذا من تلك المادة بعينها او من تلك الاجزاء بعينها لا سيما اذا كان شبهها بذلك
المتخلف في الصفات والعوارض بحيث لو رايته لقلت انه فلان اذ مدار الذات والالا على الروح ولو

ولو بواسطة الآلات وهو باق بعينه ولا تدل النصوص الا على اعادة ذلك الشخص بمعنى انه يحكم عليه
عرفا بكونه هو كما يحكم على الماء الواحد اذا افرغ في الاناء الثاني انه هو الاول كان في وجه عرفا وشرعا
والاطلاقات اللغوية والشرعية والعرفية لا تنبغي على الدقائق الكلامية والفلسفية والآيات والاخبار
تشير الى ذلك كقوله تعالى ان نجمع عظامهم وقوله تعالى بدلناهم جلودا غيرها وما ورد من كون اهل الجنة
جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد وانه يحشر المتكبرون كامثال الذر فلا يتوهم انه يلزم من ذلك
كون الثاني عين الماضي بالذات والاجسام الانسانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية لانا نقول ان العبرة
في ذلك بالادراك وهو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من
من البدن ولذا يقال للشخص من الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدل الصور والهيات بتكرر من
الاعضاء والآلات ولا يقال لمن شاب فعوقب في الشيب انها عقوبة لغير الكافر انتهى كلام السيد عبد الله
الشبر في المصابيح وينبغي التأمل فيه فليتم

منظر يسوءهم في الكافي بسنده عن فضيل بن يسار عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع عرفوا
الله تعالى بالله والرسول بالرسالة واولي الامر بالمعروف وفي بعض النسخ بالامر بالمعروف والعدل و
الاحسان وهذا من غوامض الاخبار ومعضلاتها وهو يحتمل معان احدها ما قاله الكليني ره قوله ع عرفوا الله
يعني ان الله خلق الاشخاص والانوار وجواهر الاعيان الابدان وجواهر الارواح فهو يحي لا يشبه
حيا ولا روحا وليس الاحد في خلق الروح بحاس ليدرك امره ولا سبب وهو المنفرد بخلق الارواح
والاجسام فاذا نفى عنه الشبهين شبه الابدان وشبه الارواح فقد عرف الله تعالى بالله واذا شبهه تعالى
بالروح او البدن او النور فلم يعرف الله بالله قلت توضيح هذا الكلام ان معنى قوله ع عرفوا الله بالله تعالى
عرفوه بانه هو الله تعالى مسلوبا عنه جميع ما يعرف به الخلق من الجواهر والاعراض وشبائهما شيء فهما على
هذا معنى قوله ع بالرسالة معرفة الرسول ع بانه ارسله بهذه الشريعة وبهذه الاحكام وهذا الدين والكتاب ومعرفة
كل من اولي الامر بانه الامر بالمعروف لهم الهادي وبالعدل اي لزوم الطريقة الوسطى في كل شيء والاحسان
اي الشفقة على خلق الله تعالى والتعطف عليهم ودفع الظلم عنهم وثانيها ما ذكره الصدوق ره في توحيده بعد ذكر
الخبر ونحوه وهذا المعنى الى الكليني ره قال الصواب في هذا الباب هو ان تعرفوا الله بالله لانا ان
عرفناه بعقولنا فهو ذلك وايضا وان عرفناه بانبيائه ورسله وحججه فهو حق باعثهم ومرسلهم وتقدم حجة وان
عرفناه بانفسنا فهو محدثها فبه عرفناه وقد قال الصادق ع لولا الله ما عرفناه ولولا نحن ما عرف الله تعالى
ومعناه لولا الحجج ما عرف الله تعالى حق معرفته ولولا الله تعالى ما عرف الحجج وحاصل كلامه ان جميع ما يعرف به ينتهي الى الله
وعينه اولا انه يعطي انحصار طريق معرفة الله في معرفته به وظاهر الخبر يعطي ان لها طريقا اخر غير هذا الا
ان هذا هو الاولى والارجح والاصوب وثانيا انه على هذا يكون معرفة الرسول ع واولي الامر بالله فما الفرق
بينها وبين معرفة الله في ذلك وايضا لا يلائمه قوله ع عرفوا الله بالله اللهم الا ان يقال ان الفرق باعتبار
اضافة المعرفة فالمعرفة بالرسالة صنف من المعرفة بالله والمعرفة بالمعروف صنف اخر منها ومعرفة
الله تعالى لها اضافة الاختصاص لها بصنف والمراد بقوله ع عرفوا الله بالله حصلوا معرفة الله التي تحصل بالله
وعينه بعد وثالثها ان يكون المراد عرفوا الله بما يناسب الوهيته من التنزيه والتقديس عن الرسول ع بما
يناسب رسالته من العصمة والعفة والكرم واولي الامر بما يناسب درجتهم العالية التي هي الرياسة
العامة للدين والدنيا وبما يحكم العقل به من اتصاف صاحب تلك الدرجة المقصود به من

العلم والعصمة والفضل والمرتبة على من سواه ورابعها ان يكون الغرض من الحديث ترك الخوض في
معرفة الله ومعرفة رسوله وحجته بالعقول فينتهي الى نسبة ما لا يليق به تعالى اليه والى الغلو في امر الرسول
والائمة وعلى هذا فيحتمل الحديث وجهين الاول ان يكون المراد اعرفوا الله بعقولكم بمحض انه خالق وامر رسوله
بانه رسول ارسله الله الى الخلق وادلوا الامر بانهم المحتاج اليهم لاقامة المعروف والعدل والاحسان ثم عولوا
في صفاته تعالى وصفات حجته على ما بينوا ووصفوا لكم ولا تخوضوا فيما يتعلق بكم والثاني ان يكون المعنى اعرفوا الله
بما وصف لكم في كتابه وعلى لسان نبيه وامر رسوله بما اوضح لكم من وصفه في رسالته اليكم والامام بما
بين لكم من المعروف والعدل والاحسان كيف اتصف بتلك الاوصاف والاخلاق الحسنة وتحمل الاذى
وجهان لا تعرفوا الله بما يخرج به عن امر رسالته الى درجة الالوهية وكذا الامام وخامسها ان يكون المراد
بما يعرف به ما يعرف بمعانيه من قوى النفس الناطقة والمدركة وما يكون بمنزلتها ويقوم مقامها مخفي
اعرفوا الله بالله اعرفوه بنور الشرف على القلوب بالتوسل اليه والتقرب به فان العقول القاصرة والافهام
الكاسرة لا تهتدي اليه الا بانوار فيضه تعالى واعرفوا الله بتحبيله اياكم برسالته وعبادته فيما يؤدي اليكم
من طاعة ربكم فانها توجب الروابط المعنوية بينكم وبينه تعالى وعلى قدر ذلك يتيسر لكم من معرفة الله
وكذا معرفة اولي الامر انما تحصل بمتابعتهم في المعروف والعدل والاحسان وما يستكمل المعتقد بها
ويؤيده ما رواه الصدوق ره في التوحيد عن هشام بن سالم قال حضرت محمد بن النعمان الاحول فجاء
اليه رجل وقال له بم عرفت ربك قال بتوفيقه وارشاده وتعريفه وهدايته قال فخرجت من عنده
فلقيت هشام بن الحكم فقلت له ما تقول لمن يسألني فيقول له بم عرفت ربك قال قلت عرفت الله تعالى
بنفسي بحديث سادسها ان يكون المراد اعرفوا الله بالله اي بما تتاتى معرفته لكم بالمعتبر فيما ظهر لكم
من آثار صنعه وقدرته وحكمته وتوفيقه وهدايته لا بما ارسل به الرسول من الآيات والمعجزات
فان معرفتها انما تحصل بعد معرفة الله واعرفوا الرسول بالرسالة اي بما ارسل به من المعجزات
والدلائل او بالشريعة المستقيمة التي بعث بها فانها لا تظهر حقها على قانون العدل والحكمة بحكم
اهل العدل بحقية ما ارسل بها واعرفوا اولي الامر بطاعتهم بالمعروف واقامة العدل والاحسان

والاحسان واتيانهم بها على وجهها ويؤيده ما في الكافي عن منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله
اني ناظرت قوما فقلت لهم ان الله جل واكرم من ان يعرف بخلقه بل العباد يعرفون به فقال
رحمك الله وما رواه ق ره في التوحيد ان جاثليق سأل عليا ع هل عرفت الله تعالى بمحمد ص ام عرفت
محمدا ص بالله فقال ما عرفت الله بمحمد ص ولكن عرفت محمدا ص بالله حين خلقه وحدثنيه الحدود
من طول وعرض فعرفت انه مدبر مصنوع باستدلال والهام منه وارادة كالهام الملئكة طاعته
وعرفهم نفسه بلا شبهة ولا كيف بحديث وسابعها ما ذكره الغاساني ره قال معنى اعرفوا الله بالله
انظروا في الاشياء الى وجوهها التي الى الله بعدها اثبتم ان لها ربا صانعا فاطلبوا معرفته
بآثاره فيها من حيث تدبيره وتقويمه اياها وتسخيره لها وحاطته بها حتى تعرفوا الله بهذه الصفات
القائمة به ولا تنظروا الى وجوهها التي الى نفسها اعني من حيث انها اشياء لها ماهيات لا يمكن ان
توجد بذواتها بل محتاجة الى موجد يوجدها فانكم اذا نظرتم اليها من هذه الجهة تكونوا قد عرفتم الله تعالى
بالاشياء فلن تعرفوه اذا حق المعرفة فان معرفة مجرد كون الشيء محتاجا اليه في وجوده ليست
بمعرفة في الحقيقة على ان ذلك غير محتاج اليه لما عرفت انها فطرية بخلاف النظر الاول فانكم تنظرون
في الاشياء اولا الى الله تعالى وآثاره من حيث هي آثاره ثم الى الاشياء وفقرها في نفسها فاذا
عرضنا على امر مثلا وسعينا في اعانته غاية السعي فلم يكن علينا ان في الوجود شيئا غيره في ذاته
مستغنيا عن ذلك وبحوله بنينا وبنيه وعلمنا انه غالب على امره وانه مسخر للاشياء على حسب الاوقات
بمشيته مدبر لها بحسب ارادته وانه منزه عن صفات مثالنا وهذه صفات يعرف بها صاحبها
حق المعرفة فاذا عرفنا الله تعالى بهذا النظر فقد عرفنا الله بالله والا فمثل هذه المعرفة اشير في غير موضع
من القرآن المجيد حيث قال ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب
ونحوه من نظائره وعلى هذا القياس معرفة الرسول ص بالرسالة فانا بعد ما اثبتنا وجود رسول من الله
الى عباده وحاولنا ان نعرفه ص ونميزه من بين سائر الناس فسبيله ان ننظر الى من يدعي ذلك
بل يبلغ الرسالة كما ينبغي ان تبلغ وينهج الدلالة كما ينبغي ان تنهج فاذا نظرنا اليه من هذه الجهة
فقد عرفناه بالرسالة وكذا القول في الامام ع فان الكل على وتيرة واحدة وتمام تحقيقها قلناه

ما رواه الصدوق ره في توحيده في هذا الباب بإسناده عن أبي جعفر ع عن أبيه عن جده أن رجلاً
قام إلى علي ع فقال يا أمير المؤمنين ع بماذا عرفت ربك فقال ع بفسخ العزائم ونقض الهمم لما
هممت فحيل بيني وبين همي وعزمت فخالف القضاء العزم علمت أن المدبر غيري وبإسناده عن
موسى بن جعفر ع أنه قال قال قوم للصادق ع ما بالنا ندعو فلا يستجاب لنا قال ع لأنكم تدعون من لا
تعرفونه انتهى اعلم أنه قال بعض أهل التحقيق أن المعرفة لها ثلاث طريقان أولها معرفة كنه الحق و
معرفة ذاته الحقة بذاته أو بجميع الصفات الكمالية التي ترتفع ذاته الأحدية لا بواسطة أمر خارج عنه
وحيثيات مغايرة له وهذه المعرفة إنما تعرف بالكشف والظهور للكمل من الأولياء كما قال سيد الأنبياء
لي مع الله وقت لا يسعه ملك مقرب ولا نبي مرسل وهي مرتبة الفناء في الله بحيث لا يشاهد فيها غيره تعالى
فهو معروف بالذات وكما قال سيد الأوصياء ما رأيت شيئاً قط إلا ورأيت الله قبله إذ لا شبهة في
أن هذه الرؤية ليست رؤية ظاهرية بل إنما هي رؤية قلبية والذي أنها مستندة إلى واسطة لا شتراكه
بطلان الحصر ومثله قول بعض الأولياء رأيت ربي ولولا ربي ما رأيت ربي والظاهر أنه قوله تعالى
أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد وقد يشار إلى هذه المرتبة والثاني معرفته تعالى بالنظر والاستدلال بما دل
به على نفسه من الآثار العجيبة والأفعال الغريبة كما هو طريقة المتكلمين الذين يستدلون بوجود الممكنات
وطبائعها وصفاتها وحركاتها وحدوثها وتكونها وقبولها التغير والتركيب على الحدث الأول وإلى هذا
الطريق أشار أمير المؤمنين ع في قوله الحكمة التي دل على وجوده بخلقه وقد أشار إليه عج في مواضع كثيرة
من القرآن العزيز فمعرفته تعالى من هذين الطريقين وبما حصلت فهي معرفة تعالى لأن الكل منه تعالى
كما تقدم

مظهر جهاد م فيما روي مستفيضاً عن أمير المؤمنين ع من قوله ع لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً
وجه الإشكال أنه كيف الجمع والتوفيق بينه وبين ما روي مستفيضاً أيضاً عن النبي ص أنه قال اللهم
زدني في فيك معرفة اللهم زدني فيك تحيراً فإن الحديث الأول يدل على بلوغه ع في المعرفة مرتبة
لا يتصور فوقها والثاني يدل على بلوغ مقام يقبل الزيادة مع أن مادة النبوة أعظم من مادة
الإمامة وقد تخرج الفضلاء عنه بوجوه ذكرناه في الجزء الأول مفصلاً منها ما عن البهائي ره
أن الحديث الأول منزل على الأمور الأخروية من الجنة والنار والصراط والميزان وكتاب الأعمال
ونحوها كما روي عنه ع قال كأني أنظر إلى جهنم وزفيرها على أهل المعاصي وكأني أنظر إلى أهل الجنة
متكئين فيها على أرائكهم والثاني منزل على مراتب المعرفة والعلم بذات الله تعالى وصفاته ومنها أن
قوله ع يقيناً منصوب على المفعولية لا ازددت لا على الظرفية والتمييز والمعنى أن لي علماً ومعرفة
يقينية بوجود الصانع وذاته وصفاته حتى لو كشف الغطاء لما حصلت علي يقيناً علمية من كونه
في زمان أو مكان مما يغاير العلم الأول لأن العلم الذي عندي لا يحتمل الزيادة لأن العيان أبلغ من المعرفة
اليقينية والكشف ما فيه ومنها ما عن العلامة ره وهو أن مادة النبوة أقدم من مادة الإمامة فمن
ثم قال ع لو كشف الغطاء يعني ما تقبله مادتي من المعارف قد استكملت وأما قوله ص رب زدني فهو إشارة
إلى أن مادة النبوة لم يستكمل قبولها ومنها ما جاء به السيد الجزائري ره وهو أن النبي ص كانت مراتب
علومه ص ومعارفه تتزايد يوماً فيوماً حتى أنه ربما عد ورتبته بالأمس تقصيراً وذنباً بالنسبة إلى
مرتبة اليوم وعليه نزل قوله ص وإني لأستغفر الله كل يوم سبعين مرة من غير ذنب ولما كان مدة عمره الشريف
كان مدة معرفته ص اللائقة بالمادة النبوية وقد سلمت تلك العلوم التي حصلت مدة عمره الشريف
لعلي ع في ساعة واحدة بحكم قوله ع علمني ألف باب من العلم ففتح من كل باب ألف باب وكلام علي ع بعد
ما قبض الله نبيه ص إليه لأنه إنما حصل هذه المرتبة من ذلك العلم الذي أفاضه إليه فلا يلزم زيادة
علمه ع على علمه ص ومنها أن كشف الغطاء إنما هو بعد الموت ومعنى قوله لو كشف الغطاء أنه بعد الموت
لا تزداد معرفته ع إذ كشف الغطاء عبارة عن التجرد عن التعلق بالبدن والانسلاخ عن ملابسته
وهذا لا ينافي تزايد معرفته ع في الدنيا قبل الموت وقوله ص زدني في فيك معرفة إنما أراد بلوغه ص

الغاية الممكنة له في المعرفة في الدنيا وهذا لا يقتضي زيادة معرفته بعد كشف الغطاء والتجرد المحض على
معرفته الكاملة بغاية المعرفة الحاصلة في النشأة الدنيوية ومنها انه عليه السلام قال ما ازددت يقيناً
وهو لا ينافي الازدياد المطلق كيف والزيادة على اليقين انما هي عين اليقين ومنها ان المفهوم من
قوله بعد كشف الغطاء انه عليه السلام بلغ في المعرفة السبحانية غاية لا يتصور الزيادة عليها وليس فيه انه
من جميع العلوم والمعارف بلغ الحد المذكور وحديث زيد في فيك تحيراً انما يقتضي زيادة التحير
وهي الحيرة المحمودة وليس هي نفس اليقين فلا يلزم من تزايدها تزايده ولما حديث زيد في فيك معرفة
فيمكن حمل المعرفة فيه على الحيرة المحمودة وسميت معرفة لمنشوئها عنها ومنها ان كمال اليقين في الحديث
على التصديق بوجوده تعالى وصفاته الجلالية والجمالية وكمال المعرفة في الحديث الثاني على معارف خاص
تتعلق به سبحانه تعالى وذلك التصديق وهذه التوجيهات الاربع للشيخ سليمان البحراني ومنها ما عن
الشيخ يوسف البحراني ره وهو ان هذه المرتبة التي ذكرها امير المؤمنين عليه السلام المرتبة التي طلب الرسول صلى الله عليه وآله الزيادة
فيها ويكون هذه الزيادة هي الفارقة بين مقام النبوة والامامة فان احاديث طلب الرسول صلى الله عليه وآله الزيادة
في المعرفة لا تدل على بلوغه مرتبة مخصوصة في ذلك الوقت بحيث تنقص من مرتبة امير المؤمنين عليه السلام
حتى يحصل التنافي بين الاخبار المذكورة بل هي مطلقة وح فيحمل اطلاقها على هذه المرتبة التي عناها
امير المؤمنين عليه السلام لا يبلغ حده من البشر غيرهما عليهما السلام ومنها انها لو كانت هي بلوغه اياها كان طلب
الزيادة فيها تكليفاً لغو مقامه على الباقين لا يقال انه ينافي ذلك قوله عليه السلام كشف الغطاء ما ازددت
لا شعاره بان هناك ازدياد زائد للمعرفة غير بالغ وهي التي ذكرها الرسول صلى الله عليه وآله طلبها فيلزم
ان تكون موجودة بعد كشف الغطاء ومنها تحصل زيادة اليقين على ما كان عليه اولاً لانا نقول
ان اليقين بالمعرفة كالتقيد الشدة والضعف والزيادة والنقيصة قد كشف الغطاء كله
بعده فان الاحاطة بالشيء او العلم به قد تكون من جميع جهاته ومتعلقاته ومنسوباته و
قد تكون من اكثرها وقد تكون من بعضها وهي تتفاوت تفاوت الاستعدادات والقابليات
فهي قابلة للشدة والضعف وغاية ما يلزم ان هذه الزيادة لا تحصل في علمه عليه السلام بعد كشف الغطاء
له وانما تحصل للنبي صلى الله عليه وآله لانه قد زاد بها فبعد كشف الغطاء واختص بها فكذا يختص بعده

فلا اشكال بحمل هذه الاخبار

بداء

فظهر بهم فيما رواه في الكافي عن هشام بن سالم عن بعض اصحابه قال ما عظم الله تعالى بمثل البداء
علم ان للبداء معان عديدة يجوز اطلاق بعضها عليه تعالى دون بعض وهو بالمعنى الاول وكثيراً ما
يطلق في المعنى على ظهور الشيء بعد خفائه وحصول العلم به بعد الجهل واتفقت الامة على امتناع
اطلاقه بهذا المعنى عليه تعالى الا من لا يعتد به ومن ثم ذلك الى الامامية من انه صلى الله عليه وآله قد علم
كوناً ونحن منه براء ومن اطلاقاته المنع والقضاء المجدد ومطلق الظهور ونحوها مما ثابت وقد تظافرت
الاخبار من طرقنا بثبوت البداء ورواه جملة من المخالفين ايضاً قال ابن الاثير في النهاية في حديث
الاقرع والابرص والاعمى بدا لله ان يبتليهم اي قضى لهم بذلك وهو مفعل من البداء لان القضاء سابق
والبداء السنوح بشيء علم بعد ان لم يعلم وذلك لا يجوز عليه تعالى وروى ايضاً ان الصدقة والدعاء
يغيران القضاء وروى اجزد دعاء الحزن على اليهود وجزعي الاتين وغير ذلك ومع ورود ذلك
في اخبارهم فقد شنعوا على الامامية بذلك فقال امامهم الرازي رئيس المتكلمين في خاتمة كتاب المحصل
حاكياً عن سليمان بن جرير ان ائمة الرفضة وضعوا لشيعتهم صلوات لا يقدر عليهم معها التقية و
القول بالبداء فاذا قالوا انه سيكون لهم امر وشوكة ثم لا يكون الامر على ما اخبروا به قالوا بلا تقية
فيه واذا ورد عن ائمتهم عليهم السلام خبر كذلك يخالف ما هم عليه قالوا صدر تقية واستصلاحاً وجاب سلطان
المحققين نصير الملة والدين ره في نقد المحصل ان الامامية لا يقولون بالبداء وانما ورد في رواية قد
رووها عن جعفر الصادق عليه السلام انه جعل اسماعيل ابنه القائم مقامه بعده فظهر من بعيد ما لم يرتضه منه
فجعل القائم مقامه موسى فسئل عن ذلك فقال بدا لله تعالى في اسماعيل وهذه رواية وحدة وعندهم
ان خبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً انتهى واستغرب هذا الجواب جماعة من محققي المتأخرين منهم السيد
الداماد والمجلسي وغيرهما والاخبار في ثبوت البداء ووجوب الاقرار به مستفيضة بل متواترة
من طرقنا حتى انه عقد الكافي باباً ورواه الصدوق ره والشيخ ره وغيرهم من ائمة الحديث
وهل يليق بكيف فعل ذلك على محقق المطرب ره ولم يطلع الا على تلك الرواية التي لم نعثر عليها
بعد الفحص ويمكن دفع هذا الاستبعاد بان البداء الذي نسبه رئيس المتكلمين الى الامامية انما هو
في اخبارهم الجزمية البتية لوقوع بعض الحوادث وهي بنا لا يقولون بذلك والروايات

المستفيضة بمعزل عن هذا المعنى كما يأتي والرواية التي ذكرها المحقق الطوسي ره من هذا القبيل الذي
اتفق اصحابنا على منعه فلذا ردوها ولم يوجب لهم علماً ولا عملاً مع انها بهذا اللفظ لم تقف عليها في
كتب الاخبار مضافاً الى ما فيها من الاشكال من وجوه اخر تنافي اصول المذهب من وقوع البداء في
التبليغات والاحكام الدينية والعقائد الاصولية مما لا نقول به ومن مناقاتها للاخبار المستفيضة
بين الفريقين من نص النبي ص على خلفائه الاثني عشر وعدهم بعدد نقباء بني اسرائيل وان جبرئيل نزل به
بصحيفة من السماء فيها اسماؤهم كذلك فكيف يصح هذه الرواية نعم روى الصدوق ره في التوحيد عن ابي جعفر ع
قال ما بدا لله امر كما بدا له في اسماعيل ابني قال رده يقول ما ظهر لله امر كما ظهر له في اسماعيل ابني اذ امر به
قيل يعلم بذلك انه ليس بامام بعد ابيه وكيف كان فلاصحابنا في تصحيح هذا العنوان الذي تظافرت به
الاخبار معان صحيحة منها ما عن الفيلسوف الخبير المعاصر السيد الداماد في نبراس الضياء قال البداء
منزلته في التكوينيات منزلة النسخ في التشريع فما في الامور الشرعية والاحكام التكليفية نسخ فهو في الامر
التكوينيات والمكونات الزمانية بداء فالنسخ كانه بداء التشريعي والبداء كانه نسخ تكويني ولا بد في القضاء
بالنسبة الى جناب الملك والمفارقات المحضة الملكية العقلية ومن هذا الامر الذي هو ظرف
مطلق حصول المقادير واثبات الثابتات ووعاء عالم الوجود كله وانما البداء في الاقدار وفي امتداد الزمان
الذي هو افق المنقضي من التجدد وظرف التدريج والتعاقب وبالنسبة الى الكائنات الزمانية ومن في عالم
الزمان والمكان واقليم المادة والطبيعة وكان حقيقة النسخ عند التحقيق انتهاء الحكم التشريعي
وانقطاع استمراره لارفعه وارتفاعه عن وعاء الواقع فكذا حقيقة البداء عند المحققين البالغ اثبات
الاستمرار الامر التكويني وانتهاء اتصال الافاضة ومرجعه الى تحديد زمان الكون وتحقيق وقت
الافاضة لا انه ارتفاع الحلول الكائن عن وقت كونه وبطلانه في حد حصوله انتهى كلامه ره
ومنها ما عن بعض المحققين وتبعه المحدث الجزائري في الزاهر وهو ان قوى المنطبعة الفلكية لم
تحط بتفاصيل ما يقع من الامور دفعة واحدة لعدم تناهي تلك الامور بل انما تتنقش فيها
الحوادث شيئاً فشيئاً وجملة فجملة مع اسبابها وعللها على نهج مستمر ونظام مستقر فانما يحدث

فما

يحدث في عالم الكون والفساد انما هو من لوازم حركات الافلاك المسخرة لله تعالى ونتائج بركاته
فمن تعلم ان كلما كان كذا كان كذا فمهما حصل له العلم باسباب حدوث امر ما في هذا العالم
حكمت بوقوعه فيه فيتنقش فيها ذلك الحكم وربما تأخر بعض الاسباب الموجب لوقوع الحوادث على
خلاف ما يوجبه بقية الاسباب لولا ذلك السبب ولم يحصل له العلم بذلك بعد لعدم اطلاعه على
سبب ذلك السبب ثم لما جاء اوانه اطلعت عليه حكمت بخلاف الحكم الاول فينمحي نقش الحكم السابق و
يثبت الحكم الآخر مثلاً لما حصل له العلم بموت زيد بمرض كذا في ليلة كذا لاسباب تقتضي ذلك ولم
يحصل له العلم بتصدقه الذي سيأتي به قبل ذلك الوقت لعدم اطلاعه على اسباب التصدق بعدم
علمه به وكان موت تلك الاسباب مشروطاً بان لا يتصدق فحكم اولاً بالموت وثانياً بالبرء
فاذا كانت الاسباب لوقوع امر او لا وقوعه متكافئة ولم يحصل له العلم برجحان احدهما بعد لعدم مجيء اوان
سبب ذلك الرجحان بعد كان له التردد في وقوع ذلك الامر ولا وقوعه فيتنقش فيها الوقوع تارة و
اللاوقوع اخرى فهذا هو البداء في البداء والمحو والاثبات والتردد ومثال ذلك في امور انها لم فاذا اتصلت
تلك الامور بنفس النبي ص او الامام ع فرأى فيها بعض تلك الامور فله ان يخبر بما رآه بعين قلبه ع او شاهده بنور
بصيرته ع او سمعه باذن قلبه ع وانما نسبته كذلك الى الله تعالى فلان كلما يجري في العالم الملكوتي انما يجري
بارادة الله بل فعلهم بعينه فعل الله تعالى انهم لا يعصون الله فيما امرهم ويفعلون ما يؤمرون اذ لا داعي
لهم الى العصيان الا ارادة الله الاستهلاك ارادتهم في ارادته تعالى ومثلهم كمثل الحواس للانسان كلما هم
بامر محسوس استلمت الحواس لما هم به فكذلك كتابته تكون في هذه الالواح والصحف فهو ايضاً مكتوب لله تعالى
بعد قضائه لها بقية الملكوتية بقلمه الاول فيصح ان يوصف الله تعالى بما يشابه ذلك بهذا الاعتبار
وان كان مثل هذه الامور تتغير بالتغير والسيوح وهو الله منزه عنه فان كلما وجد او سيوجد فهو
غير خارج من عالم ربوبيته انتهى وقال في الزاهر بعد ذلك ونظير ذلك ما مضى في باب تأويل ما يوهم
التشبيه من ان نسبة الاسف والمطلوبية ونحوهما الى نفسه تعالى انما هو باعتبار خلطه بعض عباده معه
بنفسه ولله الحمد على ما منحنا من غوامض علومه انتهى ولا يخفى بعده ويظهر منه جواز البداء فيما يتعلق
الى الانبياء والائمة ع بسبب اتصال نفوسهم بتلك القوى المنطبعة التي هي موطن البداء وان اخبروا بالوقوع او
اللاوقوع كما يرشد اليه بعض الاخبار الآتية فتدبر

ومنها ما حكي عن الفاضل الميرزا رفيعا ره وهو ان الامور كلها عامها وخاصها ومطلقها ومقيدها و
منسوخها وناسخها ومفرداتها ومركباتها وجهاراتها وسراتها بحيث لا يشذ عنها شيء منقشة في
اللوح والفائض منه على الملكية والنفوس العلوية والسفلية قد يكون الامر لهام او المطلق او المنسوخ
حسبما تقتضيه الحكمة الكاملة من الفيضان في ذلك الوقت وقد يتأخر المبدع الى زمان تقتضي الحكمة ايضا
فيضانه فيه وهذه النفوس العلوية وما يشابهها يعبر عنها بكتاب المحو والاثبات والبداء عبارة عن
هذا التغير في ذلك الكتاب بمحو ثابت ما لم يكن ثبتا ومحو ما ثبت فيه والروايات كلها تنطق عليه وعلى حفظه
جميعها تستند اليه انتهى ومنها ما عن السيد المرتضى ره في جواب مسائل اهل الري وهو ان المراد بالبداء
هو النسخ نفسه وادعى انه ليس بخارج عن معناه المعروف وقريب منه ما ذكره الشيخ ره في العدة الا انه قد
صرح بان اطلاقه على النسخ على ضرب من التوسع والتجوز وحمل الاخبار عليه ويمكن ارجاعه الى المعنى الاول
ومنها ما في توحيد الصدوق ره قال ره ليس البداء كما تظنه جهال الناس بانه بداء لله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
ولكن يجب علينا ان نقر لله تعالى بان له البداء بمعناه ان له ان يبدا بشيء من خلقه فيخلقه قبل
قبل كل شيء ثم يعدم ذلك الشيء ويبدا بخلق غيره ويامر ثم ينهى عن مثله او ينهى عن شيء ثم يامر بمثل
ما نهى عنه وذلك مثل نسخ الشرائع وتحريم الفعلة وعدة المتوفى زوجها ولا يامر الله تعالى عباده بامر
في وقت الا وهو يعلم ان الصلاح لهم في ذلك الوقت في ان يامرهم بذلك ويعلم في وقت اخر ان
الصلاح لهم في ان ينهاهم عن مثل ما امرهم به فاذا كان ذلك الوقت امرهم بان يصلحوا فمن اقر بان
لله تعالى ان يفعل ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويخلق مكانه ما يشاء ويقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء
ويامر بما يشاء كيف يشاء فقد اقر بالبداء وما عظم الله تعالى بشيء فضل من الاقرار بان يخلق والامر
والتقديم والتاخير والاثبات ما لم يكن ومحو ما كان والبداء بهذا المعنى على رد اليهود لانهم قالوا ان الله
قد فرغ من الامر فقلنا ان الله كل يوم في شان يحيي ويميت ويرزق ويفعل ما يشاء والبداء
ليس من ندامة وانما هو ظهور امر قول الرب بداء الشخص في طريقه اي ظهر قال الله تعالى وبدا
لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون اي ظهر لهم ومتى ظهر لله تعالى من عبده صلة لرحمه مثلا زاد في عمره

في عمره ومتى ظهر له قطيعة رحم نقص من عمره ومتى ظهر له من عبده تهاون اخر زاد نقص من عمره
ورزقه ومتى ظهر له منه التخفيف عن اخر زاد في رزقه وعمره ومن ذلك قول الصادق ع
ما بدا لله بداء كما بدا له في ابني اسماعيل يقول ما ظهر له امر كما ظهر له في اسماعيل ابني اذ اخرته
قبلي ليعلم بذلك انه ليس بامام بعدي وقد روي لي من طريق ابي الحسين الاسدي في ذلك
غريب وهو انه روي ان الصادق ع قال ما بدا لله بداء كما بدا له في اسماعيل ابني اذ امر ابراهيم ابا
ذبحه ثم فداه بذبح عظيم وفي الحديث على الوجهين عند نظر الاني اوردته لمعنى لفظ البداء انتهى
اقول وجه النظر ما اشرنا اليه انفا في توجيه كلام المحقق الطوسي ره ومنها ما عن شيخ الطائفة في العدة
حيث قال بعد ايراد بعض اخبار البداء الوجه في هذه الاخبار ان صحت انه لا يمتنع ان يكون الله
قد وقت هذا الامر في الاوقات التي ذكرت فلما تجدد ما تجدد تغيرت المصلحة واقتضت تاخيره الى
وقت اخر وكذلك فيما بعد ويكون الوقت الاول وكل وقت يجوز ان يؤخر مشروطا بان لا يتجدد
ما تقتضي المصلحة تاخيره الى ان يجيء الوقت الذي لا يغيره شيء فيكون محتوما وعلى هذا يتاول ما روي
في تاخير الاعمال عن اوقاتها والزيادة فيها عند الدعاء وصلة الارحام وما ورد في نقيض الاعمار
عن اوقاتها الى ما قبله عند فعل الظلم وقطع الرحم وغير ذلك وهو انه وان كان عالما بالامر لكن
لا يمتنع ان يكون احدهما معلوما بالشرط والاخر بشرط وهذه الجملة لا خلاف فيها بين اهل العدل
وعلى هذا يتاول ايضا ما روي من اخبارنا المتضمنة للفظ البداء وتبين ان معناه النسخ او تغير
شروطها ان كان طريقها الخبر من الكائنات فان البداء في اللغة هو الظهور فلا يمتنع ان يظهر
لنا من فعال الله تعالى ما كنا نظن خلافه او يعلم او لا نعلم شرطه فمن ذلك ما رواه سعد عن
عيسى عن الرضا عن ابي الحسن الرضا ع قال قال علي بن الحسين ع وعلي بن ابي طالب ع قبله ومحمد بن
علي ع وجعفر بن محمد ع كيف لنا بالحديث مع هذه الاية يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
فاما من قال ان الله تعالى لا يعلم الشيء الا بعد كونه فقد كفر وخرج عن التوحيد وقد روى سعد بن
عبد الله عن ابي هاشم الجعفري قال سئل محمد بن صالح الارسي ابا محمد العسكري ع عن قول الله تعالى
يمحو الله ما يشاء الاية فقال ع ابو محمد ع وهل يمحى الا ما كان ويثبت الا ما لم يكن فقلت في نفسي

هذا خلافاً لقول هشام لأنه لا يعلم الشيء حتى يكون فنظر إلى أبو محمد ع فقال تعالى الجبار العالم
بالأشياء قبل كونها الحديث مختصر والوجه في هذه الأخبار ما قدمنا ذكره من تغير المصلحة فيه و
اقتضائها تأخير الأمر إلى وقت آخر على ما بيناه دون ظهور الأمر تعالى الله عنه فإنا لا نقول به و
ولا نجوزه انتهى ومنها ما ذكره بعضهم من أن البداء عبارة عن القضاء السابق تعويلاً على كلام ابن
الأثير في النهاية وهو بعيد لا تنطبق الأخبار عليه ومنها ما حكي عن ابن أبي جمهور الأحسائي ره
في حواشي الغوالي الليالي وهو موقوف على تمهيد مقدمة وهي أن القضاء هو الأمر الكلي الواقع
في العالم العقلي المسمى بعالم الملكوت وعالم الغيب وعالم الأمر واللوح المحفوظ والقدر هو تفصيل ذلك
القضاء الواقع في الوجود الخارجي والعالم الحسي المسمى بعالم الملك وعالم الشهادة وعالم المقدر والفرق
بين الأمرين الإيجاد بشيء وبهذا يظهر معنى قول أمير المؤمنين ع من قضاء الله تعالى فقال ع
أفر من قضاء الله تعالى إلى قدره ويتضح أن مراده ع أني أفر من ذلك الأمر الكلي المشروط
بشرائطه إلى ما هو مقدر تابع لشرائطه على ما يقتضيه العلم الإلهي المتعلق به ويتضح معنى قول
النبي ص فرغ الله تعالى من أربع الخلق والخلق والرزق والأجل فلما سمع اليهود هذا قالوا فإن الله تعالى
الآن معطل لأنه تعالى قد فرغ من الأمور كلها فقال ص كلا ليس الأمر كما ظنوا يوصل القضاء
إلى القدر ومعناه أن تفصيل الخلق بحسب مطابقته للأمر الكلي ووقوعه على مرتبته وليس الأول علم القضاء
والثاني علم القدر ويجوز الفراغ من القضاء الإلهي ولكن لا يجوز الفراغ من القدر التابع له فإن إيصال
القضاء إلى القدر وقوع القدر بموجب القضاء وهو فعله وهو شأنه بحكم قوله تعالى كل يوم هو في شأن
والقدر هو موطن البداء وتلك التجددات والتفصيلات نتائجه ومنها ما عن العالم الطبيعي في
شرح مشكوة المصابيح وهو من أعلام العامة قال إذا علم الله تعالى أن زيداً يموت سنة خمسمائة استحال
أن يموت قبلها أو بعدها فاستحال أن تكون الآجال التي عليها علم الله تعالى أن تزيد أو تنقص
فتعين تأويل زيادة العمر ونقصانه الواردين في الأخبار النبوية بأنها بالنسبة إلى
ملك الموت أو غيره ممن وكل بقبض الأرواح وإمراء الأعمار بعد آجال محدودة فإنه
تعالى بعد أن يأمره بذلك أو يثبت في اللوح المحفوظ ينقص منه أو يزيد على ما سبق به علمه

علمه تعالى في كلامه وهو معنى قوله تعالى يمحو الله ما يشاء الخ وعلى ما ذكر يحمل قوله تعالى قضى أجلاً
وأجلاً مسمى عنده فالإشارة بالأجل الأول إلى ما في اللوح المحفوظ وما عند ملك الموت
وبالأجل الثاني إلى قوله وعنده أم الكتاب وقوله إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة الخ
ومنها ما اختاره العالم الرباني المحقق الثالث والعلامة الثاني القاضي المجلسي ره في الأربعين و
حكى مرات العقول وغيرها وهو أوضح الطرق وأقربها إلى الصواب لانطباق جميع أخبار الباب
الواردة عن الأئمة الأطياب عليه وهو أنهم إنما بالغوا في البداء رداً على اليهود الذين يقولون بأن
الله تعالى قد فرغ من الأمر على النظام وبعض المعتزلة القائلين بأن الله تعالى خلق الموجودات
دفعة وحدة على ما هي عليه الآن معادناً ونباتاً وحيواناً وإنساناً ولم يتقدم خلق أولاد آدم
على خلق أولاده والمتقدم إنما يقع في ظهورها لا في حدوثها ووجودها وإنما أخذوا هذه المقالة
من أصحاب المكون والبروز من الفلاسفة وعلى بعض الفلاسفة القائلين بالعقول والنفوس
الفلكية وبأن الله تعالى لم يؤثر حقيقة إلا في العقل الأول فهم يعزلونه تعالى عن ملكه وسلطانه
وينسبون الحوادث إلى هؤلاء وعلى آخرين منهم قالوا إن الله تعالى أوجد جميع مخلوقاته دفعة
لا ترتيب فيها باعتبار الصدور بل إنما ترتبها في الأزمان فقط كما أنه لا ترتب الأجسام
المجتمعة زماناً وإنما ترتبها في المكان فقط فنفوا الكل ذلك وأثبتوا أنه تعالى كل يوم في شأن
من إحداث شيء وحدث آخر وإماتة شخص وإحياء آخر إلى غير ذلك فلا يترك أحداً يتضرع إلى الله تعالى
ويسأله ويطاعه تعالى ويتقرب إليه بما يصلح أمر دنياهم وعقباهم ويرجوا عند التصدق إلى الفقراء
وصلة الأرحام وبر الوالدين والمعروف والإحسان ما وعدوا عليها من طول العمر وزيادة الرزق
ونحو ذلك انتهى كلامه ره وتوضيحه أن البداء المنسوب إليه تعالى معناه أن الله تعالى في الشيء فيشيء بعد عدمه
أو عكس ذلك مختاراً مع علمه تعالى بأصله وعلمه تعالى بأنه سيفعله في المستقبل لأغراض ومصالح
وغايات سبق العلم بها على التفضل ولا كدث له تعالى من معلوماته شيء لم يكن معلوماً له سابقاً
ليلزم نسبة الجهل إليه تعالى كما نطقت بذلك الأخبار ففي الصحيح عن الصادق ع قال ع
ما بدا لله تعالى في شيء إلا كان في علمه تعالى قبل أن يبدو له وعنه ع قال ع إن الله تعالى لم يبد له من
جهل

جهة فالأدلة منه تعالى المحو المثبت وإثبات غير المثبت مسبوق بعلمه الأزلي وليس لهذا مخصوصاً بما فقط
بل يشمل الإثبات كما دلت عليه الآية والرواية وما الجملة فمرجع هذا المذكور إلى أنه تعالى
مختار على الإطلاق في عامة الأفاعيل والتكوينات مستمر التصرف والإرادات في كل
الأمور وكافة الأحوال لم يشغله فعل عن ترك وحكم عن حكم ونقض عن نقض وتأخير عن تعجيل
وحقير عن جليل ودبير عن دبير ولهذا لم يعد لهم ولم يعظم شيء منه البدا الآن مدار استحالة الدعاء
والرغبة إليه سبحانه وتعالى والرهبة منه وتفويض الأمور إليه والتعلق بين الخوف والرجاء والتعلق
والرحم والأعمال الصالحة وغيرها من أركان العبودية كلها على البدا وهنا أنه ترجيح جهد التقابلين
والحكم لوجوده بعد تعلق الإرادة بها تعلقاً غير حتمي لرجحان مصلحته وشروطه على مصلحة الإقدام
شروطه ومن هذا القبيل إجابة الدعاء وتحقيق مطالبه وتطويل العمر بصلة الرحم وإرادة البقاء قوم
بعد إرادة إهلاكهم وقد قال مولينا الرضا عليه السلام لمروزي الذي كان منكراً للبدا وطلب منه
ما يدل عليه من القرآن قوله تعالى بنية قول عنهم فما أنت بملوم ثم بدا له تعالى فقال تعالى فذكر فإن الذكرى
تنفع المؤمنين يريد أنه أراد إهلاكهم لعلمه بأنهم لا يؤمنون وأراد بقاءهم لعلمه بأنه يخرج من أصلابهم
المؤمنون فرجح بقاءهم وحكم به تحقيقاً لمعنى الإيمان تتمة مهمة قال خاتمة المحدثين المجلسي رحمه الله اعلم أن الآيات
والأخبار تدل على أن الله تعالى خلق لوحين أثبت فيهما ما كان من الكائنات جعل أحدهما اللوح المحفوظ الذي
لا يتغير فيه صلاً وهو مطابق لعلمه تعالى والآخر لوح المحو والإثبات فيثبت فيه شيئاً ثم يمحوه لحكم كثيرة
لا تخفى على أولي الألباب مثلاً يكتب فيه أن عمر زيد خمسين سنة ومعناه أن مقتضى كلمة أن
يكون عمره كذا إذا لم يعرض ما يقتضي طوله أو قصره فإذا وصل الرحم مثلاً يمحو الخمسين ويكتب مكانه ستين
كما أن الطبيب كما ذكر مثلاً إذا اطلع على مزاج شخص يحكم بأن عمره بحسب هذا المزاج يبلغ ستين سنة
فإذا شرب سماً ومات أو قتل فنقص من ذلك أو استعمل دواء وتر مزاجه فزاد عليه الكائن
قول الطبيب والمتغير الواقع في هذا اللوح يسمى بالبدا لا لأنه شبيه به كما في سائر ما أطلق عليه تعالى
من الابتلاء والاستهزاء والسخرية وغيرها أو لأنه يظهر للملائكة أو للخلق أو جهروا بالأول
خلافاً علوا إيماً استبعاد في تحقيق هذين الوجهين وأما استحالة في هذا المحو والإثبات

والإثبات يحتاج إلى إيضاح إلى التكلف وإن لم تظهر الحكمة لنا لعجز عقولنا عن الإحاطة بها
مع أن الحكم فيه ظاهرة منها أن يظهر للملائكة الكاتبين في اللوح والمطلعين عليه لطفه تعالى
بعباده وإيصالهم في الدنيا إلى المستحقين فيزداد دواعيه معرفة ومنها أن يعلم العباد جناب الرسالة
والحجج أن الأعمال الحسنة مفيدة لتأثيرات في صلاح أمورهم والأعمال السيئة لها تأثيرات في
فسادها فيكون داعياً لهم إلى الخيرات وصارفاً لهم عن السيئات فظهر أن لهذا اللوح تعلقاً على
اللوح المحفوظ من جهة صيرورته سبباً لحصول بعض الأعمال فبذلك ينقش في اللوح المحفوظ حصوله
فلا يتوهم بعد ما كتب في هذا اللوح حصوله لا فائدة في المحو والإثبات ومنها أنه إذا جهز الأشياء
الأوضاع جهاناً من كتاب المحو والإثبات ثم جهزوا بخلافه يلزم الأذعان به ويكون في ذلك
تشديد التكليف عليهم تنبيهاً لمزيد الأجر لهم كما في سائر ما يبتلي الله تعالى عباده من التكاليف الشاقة
وإيراد الأمور التي تعجز أكثر العقول من الإحاطة بها وبها يمتاز المسلمون الذين فازوا بدرجات
اليقين عن الضعفاء الذين ليس لهم قدم راسخ في الدين ومنها أن تكون هذه الأخبار تسلية
لقوم من المؤمنين المنتظرين للفرج أولياء الله تعالى وغلبة الحق وأهله كما روي في قصة نوح عليه السلام حين جهزوا
بهلاك القوم ثم جهز ذلك مراراً وكما روي في فرج أهل البيت وغلبتهم لأنهم لو كانوا جهزوا الشيعة في
أول ابتلائهم بالبلاء الخاص وشدة محنتهم أنه ليس فرجهم إلا بعد مضي سنة أو أزيد لبأسوا
ورجعوا عن الدين ولكنهم جهزوا شيعتهم بتعجيل الفرج وربما جهزوهم بأنه يمكن أن يحصل الفرج في بعض
الأزمنة القريبة لتشجيعهم على الدين وثباتهم بانتظار الفرج كما سيأتي في نقله عن علي بن يقطين
بن يقطين قال قال لي أبو الحسن عليه السلام الشيعة تربى بالأماني منذ مائة سنة قال وقال لي يقطين
لأنبئه على ما بالناس قيل لنا فكان وقيل لكم فلم قال فقال له على أن الأمر قيل لنا ولكم كان من
مخرج وحد غير أن أمركم حضر ما عظيم محضة فكان كما قيل لكم وأن أمرنا لم يحضر فعلنا كنا
بالأماني فلو قيل لنا أن هذا الأمر لا يكون إلا إلى مائة سنة أو ثمانية سنة لقست القلوب
ورجع عامة الناس عن الإسلام ولكن قالوا ما أسرعه وما أقربه تألفاً لقلوب الناس
وتقريباً للفرج ومعنى قوله قيل لنا أن في خلافة العباسية وكان من شيعتهم أو في دولة آل

الى يقطين وقد لكم ان امر القائم وظهور رفع الشيعة وبالجملة فاخباره يظهر خلافه ظاهرا من
قبيل المجملات والمتشابهات التي تصدر عنهم بمقتضى الحكم ثم يصدر عنهم بعد ذلك تفسيرها وبيانها و
معنى قولهم ما عبد الله بمثل البدا ان الايمان بالبدا من اعظم العبادات العقلية لصعوبته ومعارضته
للوساوس الشيطانية فيه ولكونه اقرارا بان لم يخلق والامر وهذا كمال التوحيد او المعنى انه من اعظم
الاسباب بعد الوحي لعبادة الرب تعالى كما عرفت وكذا قولهم ما عظم الله بمثل البدا يحتمل الوجهين ولكن
الاول فيه اظهر واما قول الصادق ع لو علم الناس ما في القول بالبدا من الاجر ما فتروا عن الكلام فيه فلا
مرايم من ان اكثر مصالح العباد موقوفة على القول بالبدا اذ لو اعتقدوا ان كل ما قدر في الازل
فلا بد من وقوعه حتما لما دعوا الله في شيء من مطالبهم ولما تضرعوا اليه ولما اسكتوا لديه ولما حاولوا
منه ولا رجعوا اليه لا عن ذلك كما اومانا اليه واما ان هذه الامور من جملة الاسباب المقدرة في الازل ان
يقع الامر بها لا بدونها فمما لا يصل اليه عقول اكثر الخلق فظهر ان هذا الموضع وعلمهم بما يقع فيه من المحو والاثبات
صلح لهم من كل شيء انتهى كلامه ره بتصرف وروى ثقة الاسلام باسناده عن الفضيل بن يسار عن الباقر ع قال
العلم علمان فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه احد من خلقه تعالى وعلم علمه ملائكته وانبيائه فما علمه ملائكته ورسله
فانه سيكون لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله وعلم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويثبت ما
يشاء وعنده ام الكتاب وعنه ع قال من الامور امور موقوفة عند الله يقدم منها ما يشاء ويؤخر ما يشاء
وعن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال ان لله علمين علم مكنون مخزون لا يعلمه الا هو من ذلك يكون البدا
وعلم علمه ملائكته ورسله وانبيائه فنحن نعلمه وهذه الاخبار تدل على ان البدا لا يقع في اخبار الانبياء
والائمة معللة ويؤيده العقل السليم والفهم المستقيم من وقوع البدا في اخباراتهم يؤدي الى عدم الاعتماد
عليها والوثوق بها فلا يكون اليها ويكون عدم وقوع ما اخبروا بوقوعه او العكس موجبا لتفرقهم
عنهم الا ان بازاء هذه الاخبار اخبار اخر تدل على وقوع البدا في اخباراتهم ومنها ما رواه الصدوق
في العيون عن الرضا ع عن آبائه ع ان رسول الله ص قال ان الله تعالى اوحى الى نبي من انبيائه ان
اخبر فلان الملك اني متوفيه الى كذا وكذا فاتاه ذلك النبي ص فاخبره فدعى الله الملك وهو
على سريره حتى وقع من السرير وقال يا رب اجلني حتى يشب طفلي فاقضي امري فاوحى الله تعالى

فاوحى الله تعالى الى ذلك النبي ع ان ائت فلانا الملك فاعلمه اني قد اثبت اجله وزدت في عمره
خمس عشرة سنة فقال ذلك النبي ع يا رب انك لتعلم اني لم اكذب قط فاوحى الله تعالى اليه انما انت
عبد مأمور وبلغه ذلك وله لا يبدو على الفعل وما رواه الكليني ره في باب الصدقة عن الصادق ع
انه قال مر يهودي على النبي ص فقال السام عليك فقال النبي ص عليك فقال اصحابه انما سلم عليك
بالموت فقال ص الموت عليك قال النبي ص وكذلك رددت ثم قال النبي ص ان هذا اليهودي يعض
اسود في قفاه فيقتله فذهب اليهودي فاحتطب حطبا كثيرا فاحتمله ثم لم يلبث ان انصرف فقال له
رسول الله ص ضعه فوضع الحطب فاذا اسود في جوفه عاض على عود فقال ص يا يهودي اي شيء
عملت اليوم قال ما عملت عملا الا حطبي هذا احتملته وجئت به وكان معي كعكتان فاكلت واحدة
وتصدقت بالاخرى على مسكين فقال رسول الله ص بها دفع الله عنك وقال ص ان الصدقة تدفع ميتة
السوء عن الانسان ويمكن الجمع بينها بوجوه الاول ان يكون المراد بالاخبار الاولة عدم وقوع
البدا فيما وصل اليهم على سبيل التبليغ بان يؤمروا بتبليغه فيكون اخبارهم بها من قبيل الفهم لا على وجه التكليف
وفيه انه لا ينطبق على الخبر الاول الثاني ان يكون المراد بالاخبار الاولة الوحي ويكون ما يخبرون به
من جهة الالهام واطلاع نفوسهم على الصحف السماوية يقع فيه البدا وهو كالمدعى قبله الثالث ان
يكون الاولة محمولة على الغالب فلا ينافي ما وقع على سبيل الندرة الرابع ما اشار اليه الشيخ ره في كتاب الغيبة
من ان المراد بالاخبار الاولة عدم وصول الخبر اليهم واخبارهم على سبيل الحتم فيكون اخبارهم على
قسمين احدهما ما اوحي اليهم بانه من الامور المحتومة فهم يخبرون كذلك ولا بد انه وثانيهما ما يوحى
اليهم لا على هذا الوجه فهم يخبرون كذلك وربما شعروا ايضا باحتمال وقوع البدا فيه كما قال مولانا
امير المؤمنين ع بعد الاخبار بالبعثين ويمحو الله ما يشاء وهذا وجه قريب الخامس ان يكون المراد
بالاخبار الاولة انهم لا يخبرون بشيء الا لظهور وجه الحكمة فيه على الخلق لئلا يوجب تكذيبهم بما
اخبروا بشيء من ذلك فيظهر وجه الصدق فيما اخبروا به كخبر النبي ص وكخبره وخبر عيسى ع حيث ظهرت
الحكمة للدلالة على صدق قولهما

مظهر تشتم في الكافي بسنده عن عمرو بن اذينة عن ابي عبد الله قال خلق الله المشية بنفسها ثم
خلق الأشياء بالمشية وهذا حديث يحتمل وجوها أولها ان المراد بالمشية هو ارادة الله المتجددة التي
هي نفس الأفعال المتجددة منه تع كما دلت عليه الأخبار الكثيرة ان الارادة من صفات الفعل
وانها عبارة عن نفس الايجاد فارادة الله تع لكل حادث بالمعنى الأضافي ترجع الى ايجاده
وبمعنى الارادة ترجع الى وجوده ونحن اذا فعلنا شيئا بقدرتنا واختيارنا فاردناه اولا ثم فعلناه بسبب
الارادة فالارادة نشأت من افتقارنا بذاتها لا بارادة اخرى والا لتسلسل الامر الى ما لا نهاية له
فالارادة مرادة لذاتها والفعل مراد بالارادة وكذلك الشهوة في الحيوان مشتهاة لذاتها لذيذة
بنفسها وسائر الأشياء مرغوبة بالشهوة فعلى هذا المثال حال مشية المخلوقة وهي نفس وجودات
الأشياء فان الوجود خير ومؤثر لذاته ومجعول بنفسه والأشياء بالوجود موجودة والوجود
مشية بالذات والأشياء مشية بالوجود وكما ان الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بالشدة
والضعف والكمال والنقص فكذا الخيرية والمشية وليس الخير المحض الذي لا يشوبه شر الا الوجود المحض
الذي لا يمازجه عدم ونقص وهو ذات الباري تع فهو المراد بالمشية هذا خلاصة ما ذكره بعض المحققين خلافا
لما ذكره بعضهم من ان للمشية معنيين احدهما متعلق بالثاني وهي صفة كمالية قديمة هي نفس ذاته
تع وهي كون ذاته بحيث يختار ما هو الخير والصلاح والثاني متعلق بالمشي وهو حادث بحدوث المخلوقات
لا تختلف المخلوقات عنه وهو ايجاده تع اما بحسب اختياره وليست صفة زائدة على ذاته تع وعلى المخلوقات بل
هي كينونة بها تحدث المخلوقات لفرغها المنتسبين معا فقد انه لما كان ما بنا مظنة شبهة وهي انه ان
كان الله تع خلق الأشياء بالمشية فهي خلق المشية بمشية اخرى فلزم ان يكون قبل كل مشية مشية الى ما
لا نهاية له فاما والامام بان الله خلق الأشياء بالمشية فهي مخلوقة بها واما المشية نفسها فلا يحتاج خلقها الى مشية اخرى
بل هي مخلوقة بنفسها لانها نسبة واضافة بين الشاء والمشي يتحصل بوجودهما المعنى والعلم ولذا اضاف خلقها
الى الله تع لان كلا الوجودين له وفيه وبه وفي قوله بنفسها دون ان يقول بنفسه اشارة لطيفة الى ذلك
فنظيره ذلك ما يقال ان الأشياء انما توجد بالوجود فاما الوجود فبنفسه فلا يفتقر الى وجود اخر بل انما يوجد
بنفسه ثالثها ما ذكره السيد الداماد والمحقق الداماد وهو ان المراد بالمشية هنا مشية العباد لا افعالهم

لأفعالهم الاختيارية لتعلقها تع عن مشية مخلوقة زائدة على ذاته تع والأشياء انما علم الترتب وجودها على
تلك المشية وبذلك تنحل شبهة ربما اوردت هاهنا وهي انه لو كانت افعال العباد مسبوقة بارادتهم لكانت
الارادة مسبوقة بارادة اخرى مثلها وتسلسلت الارادات الى لا نهاية وانما يمكن ان يكون خلق المشية بنفسها
كناية عن كونه لا رغبة لذاته تع غير متوقفة على تعلق ارادة اخرى بها فتكون نسبة الخلق اليها كناية عن تحققها
بنفسها مستغنية عن ذاته تع من غير توقف على مشية اخرى او انه كناية عن انه اقتضى علمه الكامل وحكمته الشاملة
كون جميع الأشياء حاصلة بالعلم بالاصلح فالمعنى انه لا اقتضى كمال ذاته ان لا يصدر عنه شيء الا على الوجه الاصلح
والاكمل فلذا لا يصدر شيء عنه تع الا بارادته المقتضية لذلك خامسها ان لا يكون المراد بالمشية الارادة
بل احد مراتب التقديرات التي اقتضت بحكمة جعلها من باب وجود الشيء كالتقدير في اللوح مثلا والاثبات في اللوح
الأمر فيه فان اللوح وما اثبت فيه لم يثبت بتقدير اخر في لوح سوى ذلك اللوح وانما وجد سائر الأشياء بما قدر في
ذلك اللوح فيكون الخلق بمعنى التقدير والله اعلم

مظهر هضم في الكافي في باب من اذى المسلمين من كتاب الايمان والكفر عن ابان بن تغلب عن ابي جعفر
قال لما اسري بالنبي الى السماء قال يا رب ما حال المؤمن عندك قال يا محمد من اهان لي وليا فقد
بارزني بالمحاربة وانا اسرع شيء الى نصرة اوليائي وما ترددت في شيء انا فاعله كترددي في وفاة المؤمن
يكره الموت وكره مساءته وان من عبادي المؤمنين من لا يصلحه الا الغنى ولو صرفته الى غير ذلك لهلك وما
يتقرب الى عبد من عبادي بشيء احب الي مما افترضت عليه وانه ليتقرب الي بالنافلة فاحبه فاذا احببته كنت سمعه الذي
يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبطش بها ان دعاني اجبته وان سألني اعطيته وروي
جزين اخرين بهذا المعنى والاشكال فيه في موضعين الاول في نسبة الترديد اليه تعالى فانه ضعيف بما يدل الجواب فيه على نزوعه
والثاني في قوله تعالى كنت سمعه وبصره فما ظاهره الاتحاد والتجسم فالكلام فيه في مقامين الاول في الجواب عن الاشكال
الاول وقد مر الكلام فيه في الجزء الاول ونقول هنا توضيحا انهم ذكروا في دفعه وجوها منها الالتزام بالتقدير والاضمار
والمراد انه لو جاز على الترديد ما ترددت الخ ومنها ان العادة جرت على تردد الشفيق في مساءة من يحترمه ويوقره
كالصديق الحميم ومحل الضعف وعدم تردده فيمن ليس له عنده قدر ولا حرمة كالمحتقر والمعذب بل اذا خطر بباله مساءته
او وقعها بلا تأمل وتردد فضح ان يعبر بانه لم يتردد في مساءة الشخص المحترم الموقر عن توقيره واحترامه والتجنب عن
اذلاله واحتقاره فالمراد من قوله تعالى ما ترددت ولهذا لم انه ليس لشيء من مخلوقاته عند قدر واحترام كعبدي
المؤمن فالكلام من قبيل الاستعارة التمثيلية ومنها انه روي بطرق العرفين ان الله ينظر لعبده في حال احتضاره
انواع اللطف والكرامة والبشارة بالجنة ما يزيد عنه كراهة الموت ويوجب رغبته في الانتقال الى دار القرار فيقبض
تأذيه ويرخص الموت ويحبب في حصوله وهذا نظير من يلم حبيبه لعلمه بما يتعقبه من النفع العظيم فهو يتردد في كيفية ايصال
ذلك الالم اليه على وجه يكون اقل اذية له فلا يزال ينظر له ما يرغبه ويعقبه من الفوائد الجسيمة والاجر العظيم
الى ان يتلقاه بالقبول ويعده من الغنائم الموجودة الى ادرك المأمول ويؤيد هذا المعنى ما رواه في الكافي مسندا
عن الصادق عليه السلام قال قال الله تعالى من استذل عبدي المؤمن فقد بارزني بالمحاربة وما ترددت في شيء
انا فاعله كترددي في عبدي المؤمن اني احب لقائه فيكره الموت فاصرفه عنه بنائبة اعلى عود الصبر في صرفه
الى كراهة الموت يعني اني اظهر له من اللطف والكرامة ما يزيد عنه كراهة الموت ومنها ان الترديد انما هو في
الاسباب يعني انه تعالى ينظر للمؤمن بسببا يغلب على ظنه دنو وفاته ليصير الى الاستعداد الى الآخرة
استعدادا تاما وينشط الى العمل ثم ينظر له بسببا يوجب انبساطه في الامل فيرجع الى عمارة دنياه بالابد منه مثلا

مثلا ولما كان ذلك بصورة الترديد حمل عليه ذلك استعارة اذ كان العبد المتعلق بتلك الاسباب
بصورة المتردد وهذا الترديد اليه تعالى حيث انه تعالى فاعل الترديد في العبد فالترديد في اختلاف
الاحوال الى مقدار الآجال ومنها انه تعالى لا يزال يورد على المؤمن اسباب حب الموت حتى لا يبقى حال
لمؤمن الموت على الكراهة فيقبض مريدا له واراد تلك الاحوال الواردة عليه غاياتها من غير تعجيل
بالغايات من القادر على التعجيل يكون ترددا اما بالنسبة الى قادرية المخلوقين فهو بصورة الترديد
وان امكن منه تردد ويؤيده ما روي ان ابراهيم لما اتاه ملك الموت لقبض روحه وكره ذلك اخبره
الله تعالى ان رأى شيئا يأكله والعادة يسيد على الجنة فاستضعف ذلك وحب الموت وقريب منه
ما روي عن موسى وفيه وفيما قبله ان غايتها توجب الترديد في الوفاة فقط وظاهر الحديث ان الله تعالى فاعله
ترددا سببا في قبض المؤمن فلم يرتفع اصل الاشكال ومنها ان المعنى ما ترددت عبدي المؤمن في شيء انا فاعله كترددي
في قبض روحه فانه متردد بين ارادته للبقاء وارادة الموت للقائه فلما لطفه وبشره منعه عن كراهة
الموت وصانه سبحانه نفسه متردد وليه الى ذاته الاقدس تعظيما وكرامة له كما يقول هذا قوم القمة لبعض من
يعاتبه من عباده المؤمنين على التقصير من تعهد ولي من اوليائه عبدي مرضت فلم تعده في فيقول كيف مرض
وانت رب العالمين فيقول مرض عبدي فلان فلم تعده ولو عدته لوجدتني عنده كما اضاف مرض وليه
الى ذاته الاقدس عن نعوت خلقه اعظاما لقدر عبده وتنويها لكرامته منزلته كذلك اضاف الترديد هنا
الى ذاته ويؤيده ما ورد في تفسير قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم
ان المراد من قوله لسبعة الله تعالى فيسبوا وليه ومنها ان فعله تعالى لما كان لم يكن مسبوقا بمادة ومدة
وليس بتدريج الحصول بل آني الوجود كما قلنا انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فاشار تعالى
بقوله تعالى ما ترددت في شيء الخ الى ان فعاله ليس فيها تردد يعني اني يفعلها في الحال اذ في الاستقبال
مثل هذا الفعل الذي هو قبض روح عبدي المؤمن فان فيه التراخي وليس مثل سائر الافعال التي في
افعاله تعالى تردد ملزوم التراخي في الفعل الذي قبض روح المؤمن اذ فيه التراخي فقد ذكر الملزوم واراد
اللازم ومعنى التشبيه راجع الى الاشتراك فقد شبه عدم التراخي في الافعال بالتراخي في قبض روح
المؤمن وليس المعنى ان التراخي في سائر الافعال ليس مثل هذا التراخي بل التراخي فيه اقوى وعلى هذا
التراخي في قبض المؤمن بكراهة الموت وكراهة مساءته بحصول موته دفعة ويؤيده ما رواه الشيخ

في الأمالي بإسناده عن الصادق ع عن علي بن الحسين ع قال قال الله تعالى ما من شيء أتردد عنده كترددي عند
قبض روح المؤمن يكره الموت وأكره مساءته فإذا حضر أجله الذي لا مأخر فيه بعثت له ريحانتين من الجنة
تسر إحديهما المحتضر والأخرى مسيئة فأما المحتضر فتخبره من ماله وأما المسيئة فتنبئه أمر الدنيا وفيه نظر لكاتر
ومنها أن ترددت في اللغة بمعنى رددت مثل قولهم ذكرت فتذكرت ودبرت فتدبرت وكقوله تعالى يقول
ما رددت ملكي ورسلي في أمر حكمت بفعله مثل ما رددتهم عند قبض روح المؤمن فأرددهم في الآلاف بقبضه و
تبشيره بلقائي وما عددت له عندي كما رددت ملك الموت إلى إبراهيم وموسى في القصتين المشهورتين إلى أن
تختار الموت فكذلك خواص المؤمنين من الأولياء يردهم إليهم ليصلوا إلى الموت ويحبوا لقاء المولى فيه
ومنها أن الحتم ما رددت الجلد والأمراض والهرم والنطف والمرفق كما رددتها في عبدي المؤمن حتى يرى
ما يسر عطفي وكرمي فيحب لقائي طمعاً وما ابتلاه الله عليه يجزع بالدنيا ولا يكره الخروج منها ومنها أن المراد من
الإشارة إلى نوع المحو والإثبات من المعلومات الموظفة بالأسباب والشروط نفياً وإثباتاً فإنه إذا
شيء بالتردد فإنه متى كتبت أن عمر زيد مثلاً خمسون سنة إن وصل رحمه وثلثون إن قطع رحمه فهو
في معنى التردد في قبض روحه بعد الخمسين أو الثلثين وكذا سائر المعلومات المكتوبة فيه المعلقة على الشروط
نفياً وإثباتاً فيكون المعنى أنه لم يقع مني في لوح المحو والإثبات محو وإثبات أرددتها وقع ما أنت إلى قبض
روح المؤمن وقد تقدم ما يؤيد هذا المطلب في تحقيق البداء وأما الموضع الثاني فأجيب عنه بوجوه الأول ما
حكي عن الهمداني في أربعينه قال إن الأصحاب القلوب في هذا المقام كلمات سنية وإشارات سرية وذوقيات
ذوقية لتعظيم شأن الأرواح وتحقيق الإيضاح والاهتداء إلى معناها ولا نطلع إلى مغزاها إلا الذين يعقب
في الرياضات وعلى نفسه بالمجاهدات في حضرة مشربهم وعرف مطلبهم وأما من لم يتهيأ لتلك الأمور ولم يهتد
إلا طلب الكون لعلوه على الخلوة الدينية وإنها كمن في الذات الدينية فهو عند سماع تلك
الكلمات على خطر عظيم من الزلل في غياهب الاتحاد والوقوع في مهاوي الحلول لعنا الله تعالى عنها
كبيراً وحيث تكلم في هذا المقام بما يستهل تفهمه على الأفهام ونقول هذا مبالغة في الحب وبيان لاستيلاء سلطان
المحبة على ظاهر العبد وباطنه وسره وعلانيته فالمراد والله أعلم أني إذا أحببت عبدي جذبته إلى محل
الأنس وصرفته إلى عالم القدس وصيرت فكره مستغرقاً في أسرار الملكوت وحواسه مقصورة على أحبا
الوار الجبروت فتبتهج قلبه ويمتزج بالمحبة لحمه ودمه إلى أن يغيب عن نفسه ويذهل عن حسه

ويذهل عن حسه فتلتبس الأغيار في نظره حتى يكون بمنزلة سمعه وبصره كما قال من قال فصرت
خفي فيك لا يخفى وغاب فيك لا يحتجب فأنت السمع والأبصار والقلب انتهى الثاني ما حكي عن
القاضي الماتريدي قال الذي يخطر بالبال على سبيل الاحتمال أني إذا أحببته كنت سمعه وبصره
في سرعة الإجابة وقوله تعالى إن دعاني أجبته إشارة إلى وجه التشبيه يعني أني أجيبه سريعاً إن دعاني
إلى مقاصده كما يجيب سمعه وبصره عند إرادته سماع المسموعات وإبصار المبصرات وكذا وهذا
قول الناس الجروف بهم فلان نور عيني وبصري وملاذي وعضدي وإنما يريدون المشبه في معنى من
المعاني المناسبة للمقام ويسمون هذا الإيهام تشبيهاً بليغاً بحذف الأدوات كقولهم زيد أسد انتهى
الثالث أن معنى كنت سمعه الذي يسمع به أي أن العبد إذا أتمر بالأوامر وانتهى عن الزواجر
الزواجر المرعية كان بمنزلة من لا يسمع شيئاً إلا ما أمره ربه بسماعه ولا يبصر شيئاً إلا ما أمره ربه بإبصاره
ولا يأخذ بيده شيئاً إلا ما أمره ربه بأخذه فكان العبد كالشخص الموهوب عند ملك عظيم الشأن يكون
فعله فعل السلطان من غاية قربه والطاعة له ع وهو منزه من السمع والبصر واليد وحلول والاتحاد
فإذا كان العبد بالغاً في الطاعة له تعالى يكون مع العبد كأنه سمع الله ومرآه كأنه مرئي الله وكذا
لغاية تماثله وانزجاره كما يقال إن الأمير قتل زيداً وأمر عمراً وضرب بكراً والفاعل غيره تشبيهاً
لفعله بفعله الرابع ظاهر الحديث أن المؤمن الخالص يكره الموت مع أنه مقدور مستقضاً
من حب لقاء الله فمن حب الله تعالى ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه وعن أمير المؤمنين ع أنه قال
والله لابن أبي طالب آنس بالموت من الطفل بثدي أمه وقال لما ضربه اللعين فزت ورب الكعبة
ويمكن الجمع بأن حب لقاء الله غير مقيد بوقت فيحمل على حال الاحتضار كما أنه لما قال ذلك
قيل له أما تكره الموت فقال ليس ذلك ولكن المؤمن إذا حضره الموت بشر برضوان الله وكرامته
فليس شيء أحب إليه مما أمامه فأحب لقاء الله وأحب الله لقاءه وإن الكافر إذا حضره الموت بشر
بعذاب الله فليس شيء أكره إليه مما أمامه كره لقاء الله وكره الله لقاءه ويقال إن الموت ليس نفس
لقاء الله وكراهته من حيث الألم الحاصل منه لا يستلزم كراهة لقاء الله وأيضاً محب الله يوجب
الاستعداد للقاء وكثرة الأعمال الصالحة وهو يستلزم كراهة الموت القاطع لها وأيضاً
كراهة المؤمن للموت من حيث الخوف من الذنوب والمعاصي وهو لا ينافي حب لقاء الله من حيث أنه لقاء

هشام في الكافي بسنده عن محمد بن اسحق قال ان عبد الله الديصاني سئل هشام بن الحكم فقال
فقال له انك رب فقال بلى قال اقادر هو قال نعم قال يقدر ان يدخل الدنيا كلها البيضة لا
تكبر البيضة ولا تصغر الدنيا قال هشام انظر في قال انظر بك حولا ثم خرج عنه وركب هشام الى
ع عبد الله ع فاستاذن عليه فاذن له فدخل فقال له الحقني يا ابن رسول الله ص اتاني عبد الله الديصاني
بمسئلة ليس المحول فيها الا على الله وعليك الحديث وهو مفصل مشتمل على سؤال الديصاني عن
الامام ع بنفسه وتوضيحه الديصاني بالحريك من داص يديص ديصا اذا راغ وحال ومعناه الملحد
وبلى وقع جوابا للمثبت لان الساءل كان منكرا لوجود الصانع فكانه نفى والنظرة تفتح النون و
كسر الظاء الامهال والتاخير ارطلب منك المهلة وكيت بضم التاء وكسرها اركذا وكذا والتاء فيها
اسم فعل بمعنى خذ والمكنون المستور ما فيه والمصون من جميع جوانبه لا فرجة فيه ولا ما يسلبه و
بعثة جمد وصلب والاشكال في هذا الحديث من حيث عدم مطابقة الجواب للسؤال ظاهرا
ويمكن توجيهه بوجوه احدها ان يكون غرض الساءل انه هل يجوز ان يحصل كبير في صغير نحو من انكار الوجود
والتحقق فاجاب بان له نحوا من نحا التحقق وهو دخول الصورة المحسوسة المتقدرة بالمقدار الكبير بنحو
الوجود المطلق في بحاسة ارادتها الموصوفة بالمقدار الصغير والقرينة على ان مراده كان هذا المعنى الاعم
انه قنع بالجواب ولم يراجع فيه باعتراض وثانيها ان يكون المعنى ان الذي يقدر ان يدخل ما تراه في
الحدسة لا يصح ان ينسب الى العجز ولا يتوهم فيه انه غير قادر على شيء اصلا وعدم قدرته على ما ذكرت
ليس من تلقاء قدرته لقصور فيها بل انما ذلك من نقصان ما فرضته حيث انه محال ليس له من
الشيئية والامكان فالغرض من ذكر ذلك بيان كمال قدرته تعالى حتى لا يتوهم فيه عجز اصلا
وثالثها ان المعنى ان ما ذكرت محال وما يتصور من ذلك انما هو بحسب وجود الانظار عن وقد
فعلته فما كان من السؤال له محل حتى هذا قادر عليه وما اوردت من ظاهره فهو محال لا يصح
تعلق القدرة به رابعها وهو الاظهر ان الساءل لما كان قاصرا عن فهم ما هو الحق معاندا فلو جاءه

فلو جاءه صريحا لعدم تعلق القدرة به لتشبث بذلك ولج وعاند فاجابه بجواب مشابه له
وجهان لعلمه بانه لا يفرق بين الوجود العيني والانطباعي ولذا قنع به ثم رجع كما علم
انه عاجز عن الجواب عن سؤال الاسم اورده عليه حيث قال الديصاني يا جعفر بن محمد دلني
على معبودي فقال له ابو عبد الله ع ما اسمك فخرج عنه ولم يجزه باسمه فقال له اصحابه كيف تحرجه
باسمك قال لو قلت له عبد الله كان يقول من هذا الذي انت عبده الخ وبالجملة فاورد الامام السؤال
اخفاء له واظهارا لعجزه عن فهم الامور الظاهرة ولذا اجابوا عن الساءلين بالحق الصريح كما رواه
الصدوق ره في توحيده بسند صحيح عن ابي عبد الله ع قال ان ابليس قال لعيسى بن مريم اليقدر ربك
على ان يدخل الارض بيضة لا تصغر الارض ولا تكبر البيضة فقال عيسى ع ويلك ان
الله لا يوصف بعجز ومن اقدر ممن يلطف الارض ويعظم البيضة وروى بسند حسن عنه ع قال قيل
لامير المؤمنين ع هل يقدر ربك ان يدخل الدنيا في بيضة من غير ان تصغر الدنيا او تكبر البيضة
قال ع ان الله تعالى لا ينسب الى العجز ولا ينبغي لا يكون وفي خبر آخر عنه ع ويلك ان الله لا يوصف
بالعجز ومن اقدر من ان يلطف الارض ويعظم البيضة قوله ع فمن اقدر ممن يلطف الارض
اشارة الى ان المقصود الحصول المعنى من دخول الكبير في الصغير ضرورة الكبر اصغر او بالعكس وهذا المقصود
مقدور له وهو قادر على كل ما لا يستحيل واما صدقه انه قادر على كل شيء له معنى وماهية امكانية
والمستحيل لا ماهية له ولا معنى ثم ظاهر الحديث يدل على ان الانصباب والانطباع لا يخرج الشعاع
كما هو حد الفلاسفة

مظهر بهم فيأتي الجاني والتوحيد في رؤية النبي ربه بصورة شاب موفق وكيف اطلبه من جملة
توضيحه ان الشاب الموفق بالميم والواو والفاء القاف هو الذي اعضائه متوافقة بحسب الخلقة
وفي النهاية الاثيرية هو الذي وصل الى الكمال في قليل من سنه وقيل هو الذي وصل الى الكمال في
الشباب وجمع بين تمام الخلقة وكمال المعنى في الكمال او الذي مبادئ له شباب الطاعة واعتادة و
قيل هو تصحيف الموقف بتقديم القاف على الفاء الزرن فان الموقف سوار من عاج فيه وقفه ار
البسه الوقف وتقييدها بالحسنا ار نقطها والمراد به هنا الزرن ما رزنه [illegible] بن سالم
هو الثقة المشهور وصاحب الطاق هو محمد بن علي بن نعمان ابو جعفر الاحول الصيرفي في طاق المحامل
بالكوفة وهو ايضا ثقة من الاجلاء والميثمي هو احمد بن الحسن ونسبة هذا القول الى هؤلاء الاجلاء كما
نسب الى هشام بن الحكم ايضا لا يقدح في جلالتهم اما لضعف الاخبار الدالة على القدح فيه او لان المخالفين
لما راوا جلالة قدر الثلاثة بينهم وكونهم انتسبوا اليهم ما نسبوا ترويجا لارائهم الفاسدة او لتحطيمه
رواة الشيعة وعلمائهم لبيان سفاهة ارائهم او انهم لما الزموهم في الاحتجاج بشيء اشكالا
لم ينسبوا هذه المذاهب اليهم والائمة لم ينفوه عنهم اتقاء عليهم او لمصالح اخر ويحتمل كون ذلك مذهبا
لهم قبل الرجوع الى الائمة والاخذ بقولهم فقد قيل ان هشام بن الحكم قبل ان يلقى الصادق كان
على راي جهم بن صفوان فلما تبعه تاب ورجع وذكر الكراجكي في الرد على المجسمة بعينه قال واما
موالاتنا هشاما فهو لما شاع عنه وتناقض من تركه القول بالجسم الذي كان يقوله ورجوعه عنه و
اقراره بخطائه فيه وتوبته منه وذلك حين قصد الامام جعفر بن محمد الى المدينة فحجبه وقيل انا
امرنا ان لا نوصلك اليه ما دمت قائلا بالجسم فقال اعلمه ما قلت به الا لانه ظننت انه وفاق
لقول امامي فاما اذا انكره فانني تائب الى الله تعالى منه فاوصله الامام ودعى له بخير وحفظ عن
الصادق انه قال هشام ان الله لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء وكلما وقع في الوهم فهو بخلافه و
روي عنه ايضا انه قال سبحان من لا يعلم ما هو الا هو ليس كمثله شيء وهو السميع البصير لا
يحد ولا يحس ولا يدرك بالابصار ولا يحيط به شيء ولا يوصف ولا يوصف ولا يدرك يتحفظ
ويتقيد انتهى وقال الشهرستاني في الملل والنحل بعد ما حكى عن الكعبي ان هشام بن الحكم قال

قال انه جسم ذو لحم ودم له قدر من الاقدار ولكن لا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه
شيء بلفظه وبذلك حكى صاحب عون في الاصول لا يجوز ان يخفى عن الامامة على الجملة
فان الوجدان ما يلزمه على الخصم ودون ما يظهره من التشبيه وذلك انه الزم الخلاف فقال
لك تقول ان الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته فشاركت الحدثات في انه عالم بعلم وبما يتناقض
علمه تعالى فيكون عالما لا كالعالمين فلم لا تقول انه جسم لا كالاجسام وصورة لا كالصور وانه قادر
لا كالقادرين الى غير ذلك وقد بالغ السيد المرتضى في الشافي في براءة ذمة الهشامين عما نسب
اليهما وقيل انهما قالا الجسم لا كالاجسام والصورة كالصور فاخذ مرادهم بالجسم الحقيقة الخاصة بالذات
وبالصورة الماهية وان اختلفا في ذلك وقاس ذلك على كونه تعالى شيئا لا كالاشياء باطل
اما اولا فلان لفظ الشيء لا يشعر بالحدوث بخلاف الجسم والصورة واما ثانيا فلان جواز اطلاق الاسم
عليه موقوف على الاذن وقد اذن لنا في اطلاق الشيء عليه تعالى ولم يأذن شرعا كتابا وسنة دون
الجسم والصورة وكيف كان فقدر الثلاثة بينهم وصحة عقيدتهما هو المعروف بين الاصحاب والصدر
اريد به في الحديث المتقدم خلاف الاجوف وقيل في توجيه كلامهم انهم زعموا ان الباري كله شخص واحد
وذات واحدة وله جسم وروح فجسمه جسم الكل وهو الفلك الاقصى بما فيه وروحه روح الكل والمجموع صورة
الكل فقسمة الانفس الجسمانية اجوف لما فيه من معنى القوة الامكانية والظلمة الهيولانية الشبيهة
بالخلاء والعدم وقسمة الاعلى الروحانية صمد لان الروح العقلي موجود فيه بالفعل بلا جهة امكان
استعداد ومادة ظلمانية تعالى الله علوا كبيرا ثم لما سمع مقالاتهم الفاسدة ونداءهم الكاسدة خر من سقط
ساجدا لله تعالى تخشعا وتعظيما لله منزها له تعالى بقوله سبحانك الخ ولعله لم يتعرض لابطال
نسبة هذا القول الى الهشامين لنوع من المصلحة اتقاء عليهم ثم انه فهذه ماثرة خالقه عن ذلك وتنزيهه
من تلك الاقوال الغليظة والافتراءات الجسمية عليه تعالى وحاطبه تعالى وناداه ببراءة نفسه القدسية
تلك قاعدة كلية فتدبر ما توهمتم من شيء فتوهموا الله غيره ان ما علموا عقدوا بوهمكم انه غير الله تعالى
ما توهمتموه لان الالات البدنية والعقول البشرية قاصرة عن ادراك ذاته تعالى وحاسرة عن معرفة
كنه صفاته تعالى كما قال لها فرع كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مصنوع مثلكم
مردود اليكم ولعل الله الصفات تتوهم ان لله تعالى زمانيتين ان قرينتين فان ذلك كالها

وتقدم ان عدمها نقصان لمن لا يتصف بها وكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به ثم قيل نحن
آل محمد النمط الاوسط ارجاعة القائمون على الوسط الذي هو العدل لا تفرط ولا تفريط ولا غلو او
الا تقصير الذي صفة للنمط باعتبار اللفظ لا يدركنا على سبيل الالتفات من الغيبة الى التكلم للتصريح بالمقصد
والغالي بالغين المعجمة كما في اكثر النسخ والغلو الواقع في طرف الافراط او بالعين المهملة كما في بعضها وهو التجاوز
عن حد بعضها ذلك الانسانية وعلى كلتيهما فالمراد به من يتجاوز بالحد في الامور يعني انه قد جاوزنا تعالياً وعلواً
ولا يدركنا الا ان يرجع الينا ولا يستبقنا التالي ان التالي ان التابع لنا لا يصل الى النجاة الا بالاخذ عنا
فلا يسبقنا بان يصل الى المطلوب بدوننا او المراد بالتالي هو المقصر عن بلوغ الغاية والواقع في طرفه منها
كالغالي ومعنى لا يسبقنا ان لا يسبق الينا ويكون المقصر من الفريقين اشكالية من هذا الخلق المحسوس بعدم رجوع
الموطنين اليهم وعدم لحوق المقصرين بهم مع ان ولاية اعدائهم ثم انه عليه السلام شرع في توجيه هذا الحديث بقوله
رواه الخاصة كان الظاهر وهو قوله في هيئة الشاب الموفق الى حق عن فاعل رأى لا عن امر ومعناه
من الذي كان عنده رؤية في صفته كذا وهنا اشكال وهو انه لم لا نظر الى عظمة ربه تعالى كان بعد البعثة لما
عرج به الى السماء فكان ما تسعين او ادنى ورأى من آيات ربه الكبرى وقد بعث وله ما مضى من عمره الشريف
اربعون سنة فكيف يصح هذا ويمكن الجواب بان هذا النظر لعله كان قبل البعثة وعلى فرض كونه بعدها فلا مانع
لانه قال وهو كان في هيئة الشاب وهيئة ابن الثلاثين لا ان عمره كان ثلاثين سنة واحتمال كون ضمير كان
عائداً الى الرب تعالى وان الكلام وارد على سبيل الانكار بعيد جداً وقوله كان اذا نظر الى ربه بقلبه جعله في
نور مثل نور الحجب حتى يستبين له ما في الحجب من الخواص الخفية التي لا يدرك حقيقتها الا اهلها وتحتمل
وجوه الاول ان تبقى الحجب والانوار على ظواهرها بان يكون المراد من الحجب حجاباً لطيفة مثل العرش والكرسي
لسكنها الملائكة المروحانيين كما نظر من بعض الدعوات والاخبار ان اراضي عليه شبه نور الحجب ليكون له رؤية
الحجب كنور الشمس بالنسبة الى عالمنا الثاني ان يراد بها مقامات العرفان اذ لكل مقام نور من عظمة الله تعالى ينظر
للعارف اذ بلغه وبالجملة فالحجب هي الوجوه التي يمكن الوصول اليها في معرفة ذاته وصفاته تعالى اذ لا سبيل
لاحد الى كنه وحقيقة وهي تختلف باختلاف درجات العارفين قرباً وبعداً وعلاً ما بلغه خاتم الانبياء
وسيد العرفاء حتى شاهد نوره على الكمال ما يتصور للبصر ببصيرة قلبه وتسميتها بالحجب اما لانها وسائط بين
العارف وبين الله تعالى كالحجاب او لانها موانع عن ان يستدل بها على ما لا يليق به او لانها لم تكن موصولة
الى الكنه فكانها حجب اذ الناظر خلف الحجاب لا يتبين له حقيقة الشيء كما هو وعلى هذا فاضافة النور

النور الى الحجب بيانية وعلى تقدير ان يراد بالحجب مقامات العرفان فهي لامية والنور في الموضعين على
هذا التفسير محمول على ظاهره ويمكن ان يراد بالنور الاول منتهى ما عرفه العارفون منه تعالى وقد شاع
تسمية العلم بالنور ومنتهاه معرفة ما يليق به سبحانه وتنزيهه عما لا يليق به وقد تضمن جميع ذلك
قوله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وهذه المعرفة تحجب عن معرفة ما وراء ذلك من تخيله وتمثيله
بجسميته وتصويره وتشبيهه ورؤيته تعالى فمعنى الحديث على هذا انه كان اذا نظر الى ربه بقلبه اللطيف
وعقله الشريف جعل الرب تعالى قلبه في نور هو منتهى معرفته تعالى وقد عرفت ان منتهى معرفته تعالى حجاب
فلذلك قال مثل نور الحجب بتشبيه ذلك النور بنور الحجب في المنع من الرؤية بل من جميع ما لا يليق بذاته
المقدسة فان ذلك النور بالغ كما ان نور الحجب الذي هو نور الحكمة العظمة بالغ منتهى وغاية تلك
المعرفة التي عبر عنها بالنور ان يستبين له ما في الحجب مما يجوز عليه تعالى ويمتنع ويكون رجليه في خضرة
كناية عن ان قلبه في سبيل المعارف الالهية كان مستغرقاً في بحار معرفة ما يليق به من الصفات
الكمالية والنعوت الجلالية ولم يكن في وسعه التجاوز عنها الى ذاته الحقة الاحدية الثالث ما حكي عن
السيد الجليل السيد الداماد قال من ضروب ملكته الله تعالى جواهر قدسية وانوار عقلية هم حجب شعشعة
جمة نور الانوار ووسائط انفس الكاملة في الاصفياء بجناب رب الارباب جل سلطانه وبهر
برهانه والنفس الانسانية اذا استكملت ذاتها الملكوتية وتفضت جلبابها الهيولاني فاستبصرت بنور انيتها
نور تلك الانوار وشاهدت جوهرتها جوهرتها فاستحقت الاتصال والانخراط في زمرتها والاستفادة
منها ومشاهدة جنابها ومطالعة ما في ذواتها من صور الحقائق المنطبعة فيها والى هذا اشار بقوله
جعله في نور مثل نور الحجب حتى يستبين له ما في الحجب يعني جعله في نور العلم والكمال مثل نور الحجب حتى
يناسب جوهر ذاته جوهر ذاتهم فيستبين له ما في ذواتهم من الحقائق والعلوم اقول قد قيل او
يقال ان هذا التأويل لا ينطبق على اصول الامامية كما لا يخفى والله اعلم قوله ان نوراً منه اخضر
ومنه احمر ومنه ابيض ومنه غير ذلك اقول نظير هذه الفقرة قد ورد في جملة من الاخبار ما عدا ذلك
منها ما في الكافي في باب العرش والكرسي عن امير المؤمنين عليه السلام قال ان العرش خلقه الله تعالى من انوار اربعة
نور احمر منه احمرت الحمرة ونور اخضر منه اخضرت الخضرة ونور اصفر منه اصفرت الصفرة ونور ابيض منه
ابيض وهو العلم الذي حمله الله تعالى الحملة وذلك نور من عظمته فبعظمته ونوره ابصر قلوب المؤمنين
وبعظمته ونوره عاداه الجاهلون وبعظمته ونوره انبعث من في السماء والارض من جميع خلائقه

خلائقه بالوسيلة بالأعمال المختلفة والأديان المشتبهة وروت في الوحدة عن السجاد مثله حقائق يسير زائع
وقد تحيرت عقول العقلاء وافهام الفضلاء في معرفة المراد من هذه الأنوار وقيل في ذلك وجوه منها
انها على ظاهرها وان لله تعالى في عالم الغيب انوار متصفة بالأوصاف المذكورة ولكن لا يراها الا الارباب
القلوب الصافية عن غواشي الأوهام الخالصة عن علائق الأبدان وضغط اسلاف الأفهام وتظهر
ذلك لاهل العصمة من الأنبياء والأوصياء ومن قرب من مرتبتهم المتجردة عن الانهماك في العلائق
البدنية والمدركات الحسية والمشتهيات الحيوانية والصفات البهيمية وهذا اسلم
الوجوه واوفقها لظاهر الشرع ومنها ان يراد بالنور الأخضر علمه تعالى باعتبار تعلقه بما اخضر من هذه
الكائنات وبالأحمر باعتبار تعلقه بما احمر منها وبالأبيض ايضا كذلك ويؤيده رواية وصف الصدوق
وفيه ان هذا الوجه لا يتمشى في غير الخبر المذكور فان بعضها يشير بان هذه الأنوار مخلوقة لله تعالى
ومنها ما ذكره المحقق الطوسي في شرح الزبدة قال الحجب النورانية متفاوتة النورية بعضها اخضر ومنها احمر وابيض
ومنها غير ذلك فالنور الابيض ما هو اوسع نور الانوار والاخضر ما هو ابعد منه فكانه ممتزج
بضرب من الظلمة لقربه من ليالي حجب الاجرام الفلكية والأحمر هو المتوسط بينهما وما بين كل اثنين من
ثلثة من الانوار ما يحاذيها فاعتبر بانوار الصبح والشفق المختلفة في الالوان لقربها ونورها من نور
الانوار اعني نور الشمس فالمغرب من النهار هو الابيض والبعيد منه الممتزج بظلمة الليل هو الاخضر و
المتوسط بينهما هو الاحمر ثم ما بين كل اثنين الوان اخر مناسبة كالصفرة ما بين الحمرة والبياض و
البنفسجية ما بين الخضرة والحمرة فتلك انوار الهية واقعة في طريق المراتب الالهية بقدر الصدق
والبرهان لا بدمن مروره عليها حتى يصل الى الله تعالى وربما يتمثل لبعض السالكين في كسوة الاجسام الحسية
وربما لا يتمثل انتهى ومنها ان هذه الانوار كناية عن صفاته المقدسة فالأخضر قدرته تعالى
ايجاد الممكنات وافاضة الارواح التي هي عيون الحيوة ومنابع الخضرة والأحمر غضبه وقهره
على الجميع بالاعدام والبعد ونبه الأبيض رحمته ولطفه بعباده واما الذين ابيضت وجوههم
ففي رحمة الله وتطبق هذا الوجه على حديث الثاني ان الموجودات اما شر محض او خير محض او يوجد
بها والأخير اما شره غالب او خيره ام لا فهذه اقسام اربعة والعلم المسمى بالعرش لاشتمال
الموجودات فيه وعلى وفقه متعلق بجميع هذه الاقسام من حيث تعلقه بالاول يسمى

يسمى النور الأحمر لان منه احمرت الحمرة اي الشرور واذا اشرنا بوصفه بالحمرة لكونه محلا للغضب
كذا العلم المتعلق به لا في ملابسته ومن تعلقه بالثاني يسمى النور الابيض لان الخير من توابع
الرحمة التي تناسب وصفها بالبياض كما في قوله تعالى واما الذين ابيضت الآية ومن حيث تعلقه بالثالث يسمى بالاخضر لغلبة سواد الشر والسواد اذا غلب النور مال الى الخضرة ومن حيث تعلقه
بالرابع يسمى بالنور الاصفر لان فيه شيئا من سواد الشر والسواد اذا خالط النور وساواه ونقص
فيه مال النور الى الصفرة فظهر ان العرش الذي هو علم الجملة بالكائنات مخلوق من انوار اربعة و
انما قدم الأول فيه لغلبة الشرور في عالم الطبائع الظلمانية والنفوس البشرية واذا ابيض قدم الثاني
على الثالث وجزء الرابع لقلة الخير المحض في النفوس الهيولانية ومنها ما حكاه المجلسي عن
والده رحمه الله حيث قال في شرح سمعته في هذا المقام ما استفدته من الوالد العلامة قدس سره وما ظهر له من
انوار الكشف والتحقيق عند طي مقامات السالكين فاذكر منه على الاجمال ما يناسب فهم او اسط
الرجال وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة وهي ان للكل شيئا ومثالا في عالم الرؤيا وفي عالم
الكشف والعيان فتظهر تلك الصور والمثل على النفوس بحسب تفاوت مراتبها في النقص والكمال فبعض
النفوس تظهر لها صورة اقرب الى ذي الصورة وبعضها ابعد وشأن الخبير ان ينتقل من تلك الصورة
الى ذويها فالنور الاصفر عبارة عن العبادة ونورها كما هو المجرب في الرؤيا فانه اذا رأى العالم
الصفرة في المنام يوفق للعبادة وكما هو المشاهد في جباه المتهجدين من اصفرار الوانهم و
ضعف بشرتهم وقد ورد في الخبر في شأنهم انهم اشد بهم الله من نورهم لما خلوا به والنور العلم لانه
منشأ الظهور كما هو المجرب ان من رأى في المنام لبنا او ماء صافيا تيسر له علم نافع خال عن الشكوك
والنور الاحمر المحبة كما هو المشاهد في وجوه المحبين عند طغيان محبتهم وقد جرب في الاحلام ايضا
والنور الاخضر المعرفة كما هو مجرب في الرؤيا ايضا وبناسبه الخبر الاول لانه تعالى في مقام المعرفة
كانت رجلاه في النور الاخضر وكان ثابتا في مقام المعرفة وخالصا في نجاره وعلى تقدير كون
مراد تلك المعاني انما عبروا عنها بهذه التعبيرات لقصور افهامنا عن فهم حرف يحكي كما يوجد
على النفوس الناقصة في الرؤيا هذه الصور لانا في مقام طويل من الحفظ عن كثافة كما
قال الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا وعلى هذا التحقيق يكون الضمير في قوله وهو العلم في الثاني
راجعا الى النور الابيض ويجوز رجوعه الى العرش ويكون المراد به العلم وهذا ما قصد اليه

مظهر وهم في الكافي عن ابي عبد الله ع قال لا يكون شيء في الارض ولا في السماء الا بهذه الخصال
السبع بمشية وارادة وقدر وقضاء واذن وكتاب وجل فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة
فقد كفر ومثله عن موسى بن جعفر ع لا يكون شيء في السموات ولا في الارض الا بسبع بقضاء
وقدر وارادة ومشية وكتاب واجل واذن فمن زعم غير هذا فقد كذب على الله او رد على الله
اقول المشية تقدم معناها ومن معانيها العزم والارادة من تاكد العزم والثبوت عليها والقدر هو
تقدير الامور طولا وعرضا وكيلا ووزنا ونحوها والقضاء في افعاله تعالى هو الحكم بالوجود في افعالنا
والحكم عليها بالثواب والعقاب والاذن العلم كما في قوله تعالى فاذنوا بحرب من الله اي كونوا على علم و
قد يطلق على الامر والكتاب اللوح والاجل الاجل المعين وظ الحديث ينطبق على مذهب الاشاعرة
وجبرية القائلين بان الارادة موافقة العلم بمعنى ان كلما علم الله وقوعه فهو مراد الوقوع وكلما علم الله تعالى
عدم وقوعه فهو مراد العدم وان جميع افعال العباد التي تصدر منهم من الطاعات والسيئات والكفر والردة
مرادة لله وبقضائه وقدره واذنه وكتابته واما تطبيقه على مذهب العدلية القائلين بان الله تعالى يريد من
افعال عباده الطاعات والحسنات دون المعاصي والسيئات وانه لا يرضى بالشرور والعصيان فيحتاج الى
توجيه وبيان اما من حيث الارادة فمن وجوه احدها ان مشية الله وارادته متعلقة بجميع الموجودات
بمعنى انه تعالى اراد ان لا يكون شيء الا بعلمه وثانيها ان الارادة متعلقة بالاشياء كلها ولكن تعلقها
بها على وجوه مختلفة اذ تعلقها بافعال نفسه تعالى بمعنى ايجادها والرضا بها لكونها كلها حسنة واقعة
على طبق الحكمة والمصلحة والشر القليل نافع لخيرات كثيرة وليس مرادا بالذات وتعلقها بافعال
العباد اما بالطاعات فهو ارادة وجوبا والرضا لها والامر بها واما بالمباحات فهو الرخصة بها
واما بالمعاصي فهو ارادة ان لا يمنع منها بالجبر والقهر كما صرح به الصدوق ره في عقائده
او ارادة عدمها كما فسره قوله تعالى ولو شاء الله عدم شركهم على سبيل الاخبار ما اشركوا
لكنه لم يشأ على هذا الوجه لمنافاته غرض التكليف وانما شاء على سبيل الاختيار ليكون لهم
القدرة على الفعل والترك ويدل على هذا المعنى ما رواه المطرب ره في احتجاجه عن الرضا ع
قال ع ارادة الله تعالى ومشيته في الطاعات الامر بها والرضا لها والمعاونة عليها فقال

له ايك عنى تعالى فيه قضاء قال ع نعم ما من فعل يفعله العباد من خير او شر الا ولله فيه قضاء قال
له ايك ما معنى هذا القضاء قال ع الحكم عليهم بما يستحقونه من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة
بحسب نقل المعنى مراعى ثالثها ان تعلقها بافعاله تعالى على سبيل الحقيقة وبافعال العباد على سبيل
المجاز لانه تعالى لما كان هو الموجد لآلاتها والقدرة عليها ولم يمنع منها مع قدرته تعالى على المنع منها
فكانه تعالى اراد رابعها ان ارادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل من المصلحة ان اراده العبد
لافعاله مخلوقة لله تعالى كما تقدم نقله من السيد المرتضى ره في تفسير قوله ع خلق المشية بنفسها الآية
حيث كانت مخلوقة لله تعالى فكانه تعالى فاعلها مجازا وفيه من البعد ما لا يخفى واما دفع الاشكال
من حيث القضاء والقدر فالمراد بالقدر العلم او تقدير الموجودات والمراد بالقضاء في افعالنا هو
الحكم عليها بالثواب والعقاب كما مر عن الرضا ع وحكي عن شيخ مجتهد العلامة ره انه قال يطلق القضاء
على الخلق والاتمام كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات ارضهن واتمهن وعلى الحكم والايجاب
كقوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي اوجب والزم وعلى الاعلام والاخبار كقوله تعالى
وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب الاعلام والاخبار ثم يطلق القدر على الخلق كقوله تعالى وقدر فيها
اقواتها والكتابة كقوله تعالى وعلم بان ذا الجلال قد قدر في الصحف الاولى التي كان سطر الى
وبيان كقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اي بينا وخبرنا بذلك اذا ظهر هذا فنقول
ما قضى بالشر لقولك ان الله قضى اعمال العباد وقدرها فان اردت منه الخلق والايجاد فهذا
واضح الفساد لما مر فان ايجادها مستند الينا بالجبر والوجدان وان اراد به الالزام فلا يصح الا في
الواجب خاصة وان عنى بها انه تعالى بينها وكتبها وعلم انهم سيعملونها فهو صحيح لانه قد كتب
ذلك اجمع في اللوح المحفوظ وبينه لملائكته وهذا المعنى الاخير هو المعتبر للاجماع على وجوب
الرضا بقضائه الله وقدره ولا يجوز الرضا بالكفر وغيره من القبائح ولا يتفهم الاعتذار بوجوب
الرضا من حيث انه فعله وعدم الرضا به من حيث الكسب لبطلان الكسب اولا وثانيا نقول ان
كان الكافر كسب الكفر بقضائه وقدره فوجب الرضا به من حيث هو كسب وهو خلاف قولكم و
ان لم يكن بقضائه ولا قدر فبطل اسناد الكائنات باجمعها الى القضاء والقدر انتهى كلامه ره واما من
حيث الاذن فقد عرفت ان معناه العلم والكتاب ما كتب في اللوح فلا اشكال او المراد من الاذن
الامر بالطاعات او رفع الموانع وهما كتابة في الالواح السماوية وقيل المراد بالمشية القدرة

وهو كون الشيء على ما هو عليه والمراد بالقدر تعلق الارادة بالقضاء الايجاد وبالاذن رفع
الموانع وبالكتاب العلم وبالاجل وقت حدوث الحوادث والترتيب غير مقصود لان العلم مقدم على الكل
بل المقصود ان هذه الامور مما يتوقف عليه الحوادث ويمكن حمل هذه الخصال السبع على مختلف مراتب
القدر في الالواح السماوية والارضية او يكون بعضها في الامور التكوينية وبعضها في الاحكام التكليفية
او كلها في الامور التكوينية فتدبر مطهري مازندرانی در کافی از امان بصیر از ابی عبدالله قال قلت
له شاء واراد وقدر وقضى قال نعم قلت وجب قال نعم قلت لا قلت وكيف شاء واراد وقدر وقضى
ولم يمض قال هكذا خرج الينا توضيح قوله لا ارى لا يجب جميع ذلك فالمعنى وارد على الايجاب الكلي
لثبوت مشيته تعالى لبعض ما قضاه واراده وقدره كافعاله الصادرة عنه تعالى وافعال الطاعات من
العبادات الصادرة من عباده وقوله هكذا خرج الينا من الوحي ومن النبي وآبائنا الطاهرين
وفيه اعراض عن التبيين العقلي بالاكتفاء بالبيان النقلي لدقة الجواب ولاحتياج فهمه الى لطف
قريحة او لاقتضاء الحكمة عدم بيانه للسائل وكيف كان فقد ذكروا في توجيهه وجوها عديدة اولها ان
يكون المراد بالقضاء والقدر والمشية والارادة ما يتعلق بافعال العباد علمه تعالى بوقوع الفعل ومشيته في
الالواح السماوية وشيء منها لا يصير علة وجبا للفعل بل هو تابع للفعل كالعلم واما المحبة فهي عبارة عن
امره تعالى بالشيء واثابته تعالى عليه فهو لا يأمر بالذنوب ولا يثيب عليها فيتم ثبات القضاء وما يليه دون
المحبة الثاني انها كانت المشية والارادة وتعلقهما بايقاع الفعل في الانسان مقارنا للمحبة وشوقه
وميل قلبه الى ذلك الفعل فيتم ايضا ان له صفة زائدة على ذكره وهي المحبة والشوق وميل القلب فاجاب
بان له تعالى ليس له محبة بل اسناد المحبة مجاز وهي كناية عن امره او عدم نهيه او ثوابه ومدحه والثالث
ان المشية والارادة والقدر والقضاء كلها من فعل الله وهي حكم الله تعالى في الاشياء على حد علمه بها واما
الشيء المراد بالقدر المقضي الذي يقع في الوجود فكما رجح فانه ربما يكون من فعل العبد الذي يطلبه من الله تعالى
باستعداده وهو قد يكون محبوبا مرضيا كالطاعات وقد يكون مبغوضا مسخوطا كالكفر والمعاصي و
لا شك في ان الحكم غير المحكوم والمحكوم عليه لكونه نسبة قائمة بها فلا يلزم من كون الحكم الذي من طرف الله
خيرا ان يكون المحكوم به الذي هو من جهة العبد خيرا ومحبوبا وهذا هو التحقيق في المقضي عن شبهة مشهورة
وهي انه قد ثبت الرضا بالقضاء وعدم جواز الرضا بالكفر والفسوق فاذا كان الكفر والفسوق
والمعاصي بالقضاء فكيف التوفيق فتدبر فانه دقيق وبحر عميق كما قال في در الطريق

الرابع انه لا منافات بين تعلق الارادة والمشية بشيء مع عدم كونه محبوبا لان تعلق المشية
والارادة بالامر الغير المحبوب بتعلقها بوقوع ما تعلقت به ارادة العباد باراداتهم وترتبه عليها
فتعلقها بالذات بكونهم قادرين مريدين لافعالهم وترتبها على ارادتهم وتعلقها بما هو مرادهم
بالتبع ولا حجر في كون متعلقها بالتبع امرا غير محبوب له تعالى فان دخول الشر الغير المحبوب في
متعلق ارادة الرب بالعرض امر جائز فان كل من تعلق مشيته وارادته بخير وعلم لزوم شر
له شرعية لا تقاوم خيريته تعلقها بذلك الشر بالتبع وبالعرض وذلك لتعلق المشيتين لا ينافي
ان يكون مراده المريد خيرا محضا ولا يتصف بكونه شريرا ومحبا للشر وسوائی تحقیق مزید فیه
مطهری دوانی در کافی بسند خود از عبدالله بن سنان از ابی عبدالله روایت کرده
قال سمعته يقول امر الله ولم يشأ وشاء ولم يأمر امر ابليس ان يسجد لآدم وشاء ان لا يسجد
ولو شاء لسجد ونهى آدم عن كل الشجرة وشاء ان يأكل منها ولو لم يشأ لم يأكل اقول وهذا
الحديث ايضا ظاهره بناء بمذهب الجبرية القائلين بان الله قد يأمر بالشيء وهو لا يريده وينهى
عن الشيء وهو يريده وانه تعالى يريد كلما يدخل في الوجود وان كان معصية ولا يريد ما لا يدخل فيه
وان كان طاعة بناء على ما تقرر عندهم من انه تعالى فاعل افعال العباد وخالقها فكلما خلقه تعالى
فقد اراده وكلما لم يخلقه لم يرده فامر ابليس بالسجود ولم يرده لعدم تحققه ونهى آدم عن الاكل
واراده لتحققه ولم يرد تركه لعدم تحققه واما على مذهب العدلية القائلين بان الله لا يأمر بشيء
الا وهو يريده ولا ينهى عن شيء الا وهو يبغضه وانه تعالى يريد كلما هو خير حسن وجدانا لا ولا يريد
كلما هو شر وقبيح كذلك فيحتاج تطبيقه الى توجيه ويمكن التوجيه بوجوه الاول ان يكون المراد ان
له تعالى امر الاشياء على وجه الاختيار واراده على وجه التفويض والاختيار ولم يشأها مشية
جبرية ولم يردها بارادة قسرية وشاء شيئا بمشية تكليفية واراده بارادة تخييرية
يعني اراد وقوعه وفوض الى فاعله باختيار العبد ولم يأمر به على وجه القهر والقسر ولم يرده على
وجه الجبر ثم اوضح ذلك بقوله امر ابليس ان يسجد لآدم على سبيل الاختيار واراد منه
السجود ايضا من غير قسر ولا اجبار وشاء ان لا يسجد بالقسر والجبر والا لم يقدر الا يسجد
او الغى ولم يشأ ان يسجد مشية جبر ولم يرده ارادة قسر بقرينة قوله سابقا امر الله ولم يشأ

ولو شاء سجود آدم على الأحجار لسجد له لأن الأفعال الاختيارية لا تختلف عن الفاعل القادر
المختار ونهى آدم عن أكل الشجرة أيضا على نحو الاختيار وكره منه أكل ثمرتها من غير قسر ولا اجبار
وشاء أن يأكل منها باختيار ارلما شاء الاختيار له فكانه تعالى شاء ما اختاره او شاء ان يكون له
اختيار في أكله منها واراد ان لا يكون مجبورا في تركه ولو لم يشأ ان يكون له الاختيار وعدم كونه مجبورا
على تركه لم يأكل لأن المجبور على ترك الشيء او مسلوب الاختيار في فعله لا يقدر على الاتيان بذلك الشيء
وحيث ثبت علم انه صاحب القدرة والاختيار فيه وانه تعالى اراد ان يكون فعل العبد وتركه بقدرته
حفظا للنظام التكليف وتحقيقا لمعنى الثواب والعقاب الثاني ان يكون المراد من المشية العلم
ويؤيده الرضى قد شاء الله من عباده المعصية وما اراد وشاء الطاعة منهم واراد لأن المشية مشية
الأمر ومشية العلم وارادته ارادة الرضا وارادة الأمر امر بالطاعة ورضا بها وشاء المعصية يعني
علم من عباده المعصية ولم يأمرهم بها الجزء ويكون المعنى انه تعالى امر بشيء ولم يعلم وقوع ذلك الشيء
لعلمه بعدم وقوعه فلا يتعلق علمه تعالى بوقوعه وشاء يعني علم وقوع الشيء ولم يأمر به لكونه غير مرضي له وقد
ورد في بعض الأخبار انه تعالى عن شيء لا يعلمه له فقال لا يعلم ان له شريكا الثالث ان يكون
المراد بمشية الطاعة هدايته والطافه بها مما هو اليه ليست من ضروريات التكليف ومشية
المعصية خذلانه وعدم فعل تلك الالطاف بالنسبة اليه وشيء منها لا يوجب جبره على الفعل والترك و
لا ينافي استحقاق الثواب والعقاب والرابع ان معنى قوله امر الله ولم يشأ هو انه تعالى امر بشيء ولم يرد
تعلقه بوقوع ذلك الشيء لعلمه بعدم وقوعه ومعنى قوله وشاء ولم يأمر هو انه تعلق علمه بوقوع شيء
لعلمه بوقوعه ولم يأمر به لكنه شيء لانه تعالى يكرهه وكما مر ان الارادة تهيأ اسباب الفعل للعبد بعد
ارادة العبد ذلك الفعل السادس انه لما اقتضت المصلحة التكليف من علم الله تعالى منه المعصية وتكلفه
مع علمه بذلك ووكله الى اختياره ففعل تلك المعصية فكانه شاء صدورها منه وكذا في الطاعة اذا
علم عدم صدوره منه فكلفه ذلك مشية وهذا مجاز شائع كما اذا امر المولى عبده بامر وحجره
في ذلك ومكنه من الفعل والترك مع علمه بانه لا يأتي بها فيقول له انت فعلت ذلك ان
كنت تعلم انه لا يفعل ومكنته ووكلته الى نفسه والسابع ان المراد بالمشية عدم جبره على
فعل الطاعة او ترك المعصية وبعبارة اخرى مع عدم المشية مشية العدم وهو ترتب فعله

ما قبله بل يرجع اليه والثامن انه من قبيل سنا والعقل الى العلة البعيدة فان العبد وقدرته وارادته
لما كانت كلها مخلوقة لله تعالى فهو جل سلطانه علة بعيدة لجميع فعاله التاسع ما اشرنا اليه في الحديث
السابق من المشية بالمنع وربما يحقق ويقرر بوجه اوضح هذا ما حققه بعض الافاضل في توجيه
قوله لا جبر ولا تفويض الخ وهو ان فعل العبد واقع بمجموع القدرتين قدرة الله وقدرة العبد وان
العبد لا يستقل في ايجاد فعله بحيث لا يكون مدخلية لقدرته تعالى فيه بمعنى انه تعالى قدر العبد على فعله
بحيث خرج عن يده اعنة الفعل المقدور للعبد مطلقا كما ذهب اليه المفوضة او لا تأثير لقدرته تعالى
فيه وان كان قادرا على طاعة الهامي جبر العدم تعلق ارادته بجبره في فعاله الاختيارية كما قال به المعتزلة
وهذا ايضا نحو من التفويض وليس قدرة العبد بحيث لا تأثير لها اصلا في فعله شيئا كانت كاسبة كما
ذهب اليه الاشعري وقول مذهبه الى الجبر الا تكون كاسبة ايضا بمعنى انه لا يكون له قدرة ولا اختيار
اصلا بحيث لا يكون فرق بين مشي زيد وحركة المرتعش كما ذهب اليه الجبرية وهم جهم بن صفوان
ومن تبعه فهذا معنى الأمرين الأمرين ولما كانت مشية العبد وارادته وتأثيره في فعله اجزاء
للعلة التامة وانما يكون تحقق الفعل والترك مع وجود ذلك التأثير وعدمه فيقتضي صدور القبيح
عنه لانه تعالى انما يتحقق بالمشية والارادة الحادثة بالتأثير من العبد لم يوجد للعلة التامة
وقع تأثير العبد ولكف عنه بارادته واختياره لا يتحقق فعله بمجرد مشيته له وارادته وقدرته
الا لم يتحقق مشية وارادة وتعلق ارادة منه تعالى بذلك الفعل مجردا عن تأثير العبد في الفعل
ولا يصح مستندا الى العبد ولما كان مراده تعالى من اقدار العبد في فعله وتمكنه له فيه صدور
الافعال عنه باختياره وارادته اذا لم يكن مانع ان يفعل ارادة واختيار من الايمان والكفر والطاعة و
المعصية ولم يرد منه خصوص شيء من الطاعة والمعصية ولم يوجبه في فعاله ليقع تكليفه الاحد المصلحة
المقتضية له وكلفه بعد ذلك الاقدار باعلامه بمصالح فعاله ومفاسده في صورتي الامر والنهي لانها
منه تعالى ارشاد من قبيل امر الطبيب للمريض بشرب الدواء النافع ونهيه عن اكل الغذاء المضار عن
صدور الكفر والعصيان من العبد بارادته الجزئية واستحقاقه بذلك العقاب لا يلزم ان يكون العبد
غالبا عليه تعالى ولا يلزم عجزه تعالى كما لا يلزم غلبة المريض على الطبيب ولا عجز الطبيب اذا خالفه
المريض وهلك ولا يلزم ان يكون فعله تعالى امرا لا يكون بمشية الله وارادته ولا يلزم الظلم في

عقابه لأنه فعل القبيح بإرادته المؤثرة وطبيعة ذلك الفعل توجب أن يستحق فاعله العقاب ولما كان
مع ذلك الإعلام من الأمر والنهي بواسطة الحجج واللطف والتوفيق في الخيرات والطاعات
من الله تعالى فإن فعل الإنسان من حسنة فالأولى أن يسند وينسب إليه تعالى لأنه مع قدرته وتمكينه
له وتوفيقه للحسنات أعلمه بمصالح الإتيان بها أيضا ومضار تركها وكلف عنها بأوامره ونواهيه
من شيء فمن نفسه لأنه تعالى مع ذلك أعلمه بمفاسد الإتيان بها ومنافع الكف عنها فبواسطة
وهذا من جنس إطاعة الطبيب ومخالفته فإنه من إطاعته ويراه من المرض التي عالجه الطبيب ومن
مخالفته وهلاكه أهلك نفسه بمخالفته للطبيب هذا تحقيق لطيف تنجلي به شبهة الجبر والاختيار
ويتضح به معنى الأمرين الأمرين وفي معنى قوله أمر الله ولم يشأ أنه تعالى علم العباد وحتم بالأعمال
لما فيه لهم كالإيمان والطاعة ولم يشأ صدور خصوص تلك الأفعال عنهم كيف ولو شاء ولم يصدر من
بعضهم لزم عجزه تعالى ومغلوبيته تعالى عن علوا كبيرا بل أمات صدورها عنهم بقدرتهم واختيارهم أن فعل إرادة
فما شاء الله كان ومعنى قوله تعالى ولم يأمر أنه تعالى شاء صدور الأفعال من العباد وباختيارهم أن فعل
إرادته ولم يأمر بكلها إرادة بل نهاهم عن بعضها وعلمهم بمضرته كالكفر والعصيان فقوله عم أمر إبليس
أن يسجد لآدم أراد علمه بأن سجوده لآدم نافع له وكفه عنه مضر له وشاء أن لا يسجد يعني لم يشأ
خصوص السجود عنه ولو شاء خصوص السجود منه لسجد لاستحالة عجزه تعالى وغلبة إبليس عليه تعالى بل لما شاء
صدور ما كان من السجود وتركه أراد كفه بإرادته واختياره ولم يسجد إبليس لكفه عن السجود بإرادته
فهو تعالى لأجل ذلك شاء كفه ولما كان الكف إنما يتحقق بمشيئة إبليس وإرادته المؤثرة وهي الأخيرة
للعلة التامة فلذا يستحق إبليس اللوم والعقاب والفعل صادر منه لا من الله تعالى وكذا الكلام في نهي آدم
عن أكل الشجرة أقول وهذا يرجع إلى ما سبق وذكرناه لما فيه من زيادة الإيضاح وما يتعلق به معنى الأمر
بين الأمرين لما شرحناه على التقية لموافقتها لأصول الجبرية وكثير المخالفين منهم ويؤيده ما رواه
الصدوق في كتاب العيون والتوحيد بإسناده عن الحسن بن خالد قال قلت للرضا عليه السلام يا ابن رسول الله
إن الناس ينسبوننا إلى القول بالتشبيه والجبر لما روي من الأخبار في ذلك عن آبائك الأئمة
فقال عليه السلام يا ابن خالد خبرني عن الأخبار التي رويت عن آبائي الأئمة في التشبيه وذم الأخبار
التي رويت عن النبي صلى الله عليه وآله في ذلك فقلت بل ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله في ذلك كثير قال عليه السلام فليقولوا إن

إن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقول بالتشبيه والجبر إذا قلت لهم إنهم يقولون إن رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقل من ذلك شيئا
وإنما روي عليه فليقولوا في آبائي عليهم السلام إنهم لم يقولوا من ذلك شيئا وإنما روي عليهم ثم قال عليه السلام من
قال بالتشبيه والجبر فهو كافر مشرك ونحن منه برآء في الدنيا والآخرة يا ابن خالد إنما وضع الأخبار
عنا في التشبيه والجبر الغلاة الذين صغروا عظمة الله تعالى فمن أجلهم فقد أبغضنا ومن أبغضهم فقد أحبنا
فظهر بعض وجه ورجوع الأمر في فتح بن يزيد الجرجاني إذ أبي الحسن عليه السلام قال عليه السلام أن لله تعالى إرادتين و
مشيتين إرادة حتم وإرادة عزم ينهى ويشاء ويأمر ويريد لا يشاء أو ما رأيت أنه تعالى نهى آدم عليه السلام وزوجته
عن أكل الشجرة وشاء ذلك ولو لم يشأ أن يأكلا لما غلبت مشيتهما مشيته الله وأمر إبراهيم أن
يذبح إسحاق ولم يشأ أن يذبحه ولو شاء أن يذبحه لما غلبت مشيته إبراهيم مشيته الله رواه الصدوق
في التوحيد إلا أنه قال يذبح ابنه بدل إسحاق أقول الكلام فيه كسابقه أن الله تعالى نهاهما عن أكل الشجرة
وشاء ذلك أن أكلا منها باعتبار أنه تعالى يجبرهما على الترك ولو لم يشأ أن يأكلا لأجبره لهما على
النهي عنه ومشيته لتركه حتما لما غلبت مشيتهما مشيته الله تعالى لكونهما مجبورين مقهورين بالفرض
فلا يمكنهما الإتيان بفعل فضلا أن تغلب مشيتهما مشيته القاهرة وباقي الوجوه السابقة أيضا تجري هنا وقال
الصدوق رحمه الله بعد نقله أن الله تعالى نهى آدم وزوجته من أكلها وقد علم أنهما يأكلان لكنه تعالى شاء أن
لا يحول بينهما وبين الأكل منها بالجبر والقدرة كما منعهما من أكلها بالمنع والزجر فقد امتثلت مشيته تعالى فيهما ولو
شاء منعهما من الأكل بالجبر ثم أكلا منها لكانت مشيتهما قد غلبت مشيته الله تعالى كما قال الإمام عليه السلام تعالى عن علوا كبيرا
بقيته كقوله لما غلبت مشيته إبراهيم مشيته الله تعالى ربما يتبادر أنه ينافي ظواهر الأدلة الدالة على عصمة الأنبياء
وأنهم لا يشاؤون إلا ما شاء الله تعالى ويمكن الجواب بأن المراد بمشيته إبراهيم محبته الطبيعية لتقاوله
وذلك لا ينافي إرادة الطاعة من نفسه والعزم عليها والتسليم لأمر الله تعالى جسما دلت عليه الآية بقوله تعالى
فلما أسلما وتله للجبين وناديناه أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا والأخبار الخليل عليه السلام أن يشاء
الله تعالى خليله ثم إن ظاهر الحديث رواية الكافي أن الذبيح عليه السلام إسحاق بن سارة وقد حكى الفاضل
أبو الكتابين على ذلك وذهب بعض العامة إليه وتقليد من أصحابنا ولكنه أراد الكلينيرة روى
في باب حج إبراهيم من رواية جرير تدل على ذلك فلعله رحمه الله قائل بإرادة ما يدل والشيخ بين أصحابنا رواية
وقولا لأنه أكثر عليه وعلى كثرة الأخبار كما في العيون وغيره الأصحاب ويمكن حمله على التقية أو يحمل بأنه
أمر أولا بذبح إسحاق عليه السلام ثم نسخ وأمر بذبح إسماعيل والأقدام والمقامات وجمع بينهما في تفسير

فظهر جهارهم در توحيد صدوق ره از فضيل بن يسار از امام صادق ع كه گفت شنيدم امام را كه گفت
شاء واراد ولم يحب ولم يرض شاء ان لا يكون شيء الا بعلمه واراد مشيته فاكتفى بعلم لم يحب ان يقال
له ثالث ثلثة ولم يرض لعباده الكفر الحديث ايضاح قوله شاء ان لا يكون شيء الا بعلمه
واراد الخ ان الله شاء بالمشية الحقيقية واراد بالارادة الجزئية ان لا يكون شيء الا بعلمه وعلى
طباق ما في علمه من النظام الاعلى وما هو الخير والاصلح ولجاز فيها وهذا جهاد لتعلق مشيته
وارادته بملك شيء خيرا كان او شرا ولم يحب الشر ورد الارادة الباقية للخير والاصلح كان لو ثالث ثلثة
وان يكفر به ولم يرض بها او المعنى انه تعالى لم يحب ولم يرض ان يأمر بها بل جعلها منهيا عنها ولم يجعلها
بحيث يترتب عليها النفع بل بحيث يترتب عليها الضرر والمحبة في حق العبد ميل النفس او سكونها الى
الموافقة والملائمة عند تصور كونه موافقا وملائما لها وهذا مستلزم للارادة لها ولما كانت المحبة
بهذا المعنى مشتقة في حقه تعالى ارادته لازمها قوله ولم يرض لعباده الكفر فتمسك به الاشاعرة حيث قالوا
انه تعالى اراد الكفر من الكافر واراد ان يكون له ثالث ثلثة بناء على ما تقرر عندهم من انه تعالى اراد كل ما لوحظ
في الوجود واذا اراد ما فقد احبها ورضيها لان حبه تعالى للشيء ورضاه به عبارة عن ارادته له كما
صرحا به في كتبهم وصرح به جماعة ومن ثم نقل ابن القيم الحنبلي وابن هشام على ما نقل عنهما شارح كشف
الحق ان قولا الاشاعرة يقولون ان كل ما شاء الله وقضاه فقد احبه ورضاه ولما رأى جماعة الماتريدية
منهم شناعة هذا القول وقبحه حاولوا التحرز عنه فقال بعضهم ارادته لجميع الاشياء حتى الكفر وغيره
عبارة عن تقديرها وتقديره للكفر لا يوجب ان يحبه ويرضاه وقال صاحب المواقف لم يرض عبارة
عن ترك الاعتراض ولم يرد الكفر لكافر ولم يعترض عليه ولم يؤاخذه به ويؤيده ان العبد لا يريد الا الطاعة
والاعراض وليس هو مأمورا بارادتها وهو مأمور بترك الاعتراض عليها وبحوا ان الارادة
لم تجئ لغة وعرفا بمعنى التقدير ولم يصطلح عليه نور ملة الفقهاء ولهذا لم يتكلموا في درج هذه الشناعة
احتجاجا عن الفهم بهذا القول مع انه لا ينفعهم اصلا لان افعال العباد عندهم مخلوقة لله ولا معنى
لخلق الفاعل المختار لها بدون ارادتها فالصحيح كلام وجواب عن الشناعة من وجوه احدها
انه لم يثبت في شيء من اللغة ان الرضا عبارة عن ترك الاعتراض بل الثابت فيها

فيها انه عبارة عن الارادة كما يشعر به كلام ابن قيم في شرح منازل السائرين وكلام الآمدي في
كتاب كمال الاحكام وكلام بعض شراح نهج البلاغة حيث قالوا المحبة ارادة من فعل ما فعل
ومحبته تعالى للشيء من ارادته له والرضا قريب من المحبة ويشبه ان يكون اعم منها لان كل محب
راض ما احبه ولا ينعكس وقد قيل ان الرضا على ما يقتضيه القرآن مستلزم للارادة او ارادة
مخصوصة ولعل تلك الارادة المخصوصة هي التي ذهب اليها بعض الاصحاب من ان الرضا ارادة
متعلقة بالامور الحسنة من حيث هي تلك وثانيها ان ارادة الكفر من شخص والاعتراض عليه بعينه
قبيح يجب العقل فلا يقبح نسبته اليه تعالى وثالثها ان ترك الاعتراض متحقق في المباحات و
المكروهات ولا يقال انه تعالى راض على العباد بفعلها ورابعها ان الآية المذكورة في محل المنع لان
رضا العبد بالالهام عبارة عن ارادتها ترجيحا لارادته تعالى على ارادة نفسه وترك الاعتراض
تابع لتلك الارادة فافهم فظهر مما نقل دهم في الكافي عن معوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول ان مما اوحى الله تعالى الى موسى وانزل عليه في التوراة اني انا الله لا اله الا انا خلقت
الخير وخلقت الخير وجريته على يدي من احببت فطوبى على من اجريته على يديه وانا الله لا اله الا انا
خلقت الخلق وخلقت الشر وجريته على يدي من اريد فويل لمن اجريته على يديه ووقع عنه ما عن
محمد بن مسلم في الحسن قال سمعت ابا جعفر ع يقول ان في بعض ما انزل الله من كتبه اني انا الله لا اله الا انا
خلقت الخير وخلقت الشر فطوبى لمن اجريت على يديه الخير وويل لمن اجريت على يديه الشر وويل
لمن يقول كيف ذا وكيف هذا قال يونس يعني من انكر هذا الا من تيقظ فيه الحديث اقول
الخير والشر تارة يطلقان على المصلحة والمفسدة والخير على اسبابها ودواعيها وثالثة على
على المخلوقات النافعة كالحبوب والثمار وحيوانات المأكولة والمخلوقات الضارة كالسموم و
الحيات والعقارب ورابعة على النعم والبلايا قد ذهبت الاشاعرة الى ان جميع المذكورات من فعل
الله تعالى لظواهر كثيرة من الآيات والاخبار وما ورد من انه تعالى خالق الخير والشر وهذه الاخبار
ثلثة ايضا ظاهرها ذلك وخالفهم المعتزلة في ذلك واستدلوا عليه ببراهين عقلية ونقلية
ليس المقام مقتضيا لذكرها وانما المهم تطبيق هذه الاخبار على مذهب الامامية وقد قيل فيه وجوها

احدها الحمل على البعثة لموافقتها لعامة لهاته ثانيها ان يكون المراد من الخير والشر المخلوق لله تعالى
ما لا يلائم الطباع وان كان مشتملاً على المصلحة كخلق الحيوانات المؤذية والعقارب المرة لانا
كان مستلزماً للتلف ولم يكن فيه مصلحة اصلاً فانه منفي عنه تعالى عقلاً ونقلاً ولهذا ذهب
الحكماء الى ان ما يكن صدوره من الحكيم اما ان يكون كله خيراً او كله شراً او ملفقاً منهما فان
كان كله خيراً وجب خلقه عليه تعالى وان كان كله شراً لم يجز خلقه له تعالى واما الملفق فان كان
خيره اكثر يجب ايضاً خلقه وما كان شره اكثر او متساويين فلا يجوز خلقه له تعالى وما ترى من
المؤذيات في العالم فخيرها اكثر من شرها ثالثها ما حكي عن بعض شراح نهج البلاغة حيث جمع فيما بين
ما ورد في دعاء التوجه من قوله والخير في يديك والشر ليس اليك وبما ورد في بعض الادعية ايضاً
اللهم انت خالق الخير والشر بان المراد من الاول ان الافعال التي فعلها الله وامر بها حسنة كلها و
ليست القبائح من فعاله تعالى ولا من اوامره وهذا معنى انه تعالى خلق الخير والشر ورابعها ان المراد
بالخلق هو التقدير وانه تعالى هو المقدر لجميع الاشياء والمعين لحدودها وغاياتها حتى الخير والشر فتقدير
وخامسها ان المراد بالخير والشر الآلات والاسباب التي بها يتيسر فعل الخير والشر كما انه تعالى خلق
الخير وخلق في الناس القدرة على شرها وسادسها ان الخير والشر كنايتان عن الانعام والبلاء توقيفية
وحينئذ لا انه تعالى خلقهما وسابعها ان المراد منهما في الخير النعم والبلايا والمراد بخلقهما خلق
من يعلم انه يختار الخير باختياره او الشر كذلك واما ذكره في الشر فوضعه ان الجهل لمن
انكر كون خالق الخير والشر هو الله تعالى بتفرقته وعلمه اتكالاً على عقله واما من سلك عن علم وغرضه
الاستفهام او ادعاء الاقتناع الامر او دفع شبهة عرضت له او يخطر بباله من غير شك له او توقف ثم تحملاً
وهو متحير في فهم معناه ومعترف بجهل مغزاه لقصور فهمه وعقله عن ادراكه فلا يشمله التهديد
والوعيد ولا دليل له فتأمل اعلم

منظم شانوذهم فيما ورد في الكلام والتوحيد والعيون والاحتجاج وكنز الفوائد للكراجكي
وغيرهم باسنادهم قالوا كان امير المؤمنين عليه السلام بالكوفة بعد منصرفه من صفين اذ
اقبل شيخ فجثا بين يديه فقال يا امير المؤمنين اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اقضاء
من الله تعالى وقدره فقال عليه السلام اجلس يا شيخ ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن واد الا بقضاء من
الله تعالى وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي يا امير المؤمنين فقال عليه السلام يا شيخ والله
لقد عظم لكم الاجر في مسيركم وانتم سائرون وفي مقامكم وانتم مقيمون وفي منصرفكم وانتم
منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليه مضطرين فقال الشيخ وكيف
لم نكن في شيء من هذه الحالات مكرهين ومضطرين وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا و
منصرفنا فقال عليه السلام لعلك ظننت انه قضاء حتماً وقدراً لازماً انه لو كان كذلك لبطل الثواب و
العقاب والامر والنهي والزجر من الله تعالى وسقط معنى الوعد والوعيد فلم تكن لائمة للمذنب
ولا محمدة للمحسن ولكان المحسن اولى بالعقوبة من المذنب تلك مقالة اخوان عبدة
الاوثان وخصماء الرحمن وحزب الشيطان وقدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى كلف
عباده تخييراً ونهى تحذيراً واعطى على القليل كثيراً ولم يعص مغلوباً ولم يطع مكرهاً ولم يملك
مفوضاً ولم يخلق السماء والارض وما بينهما باطلاً ولم يبعث النبيين مبشرين ومنذرين عبثاً
ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فانشأ الشيخ يقول انت الامام الذي
نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفراناً اوضحت من امرنا ما كان ملتبساً جزاك ربك
بالاحسان احساناً فلست معذرة في فعل فاحشة فكنت راكبها فسقاً وعصياناً لا
ولا قائلاً ما بيه اوقعه فيما عبد شاذاً يا قوم شيطاناً ولا احتسبوا لاشاء الفسوق ولا
قتل الوليد ظلماً وعدواناً اني بحبوحة جنت عزيمته ذو العرش اعلن ذلك اعلاناً
وفي التوحيد والعيون اختلف يوم بالرجوع اليها اقول صفين كسجين اسم موضع قرب
الرقة على الفرات كانت به الواقعة العظيمة بين امير المؤمنين عليه السلام ومعاوية وخلاصة الامر
يجثو اجثياً وجثواً جلس على ركبتيه او قام على اطراف اصابعه وتلعة قرية او ما ارتفع من الارض

وبطن واد هو ما انخفض من الارض عند الله حسب عنا في الجنا بالفتح والمد التعب والنصب ويجوز ان
يكون انتهاء الكفار ارا كيف حسب اجر مشقتي عند الله وقد كنت مجبورا في فعلي ويحتمل الاخبار الاستفهام
شيئا بهذا القول اذ لا معنى لاجر شخص لفعل الغير ولعل الله يعطيني بفضله من غير استحقاق للتفضل
ويؤيده ان في بعض الروايات بعده ولا ادري في ذلك اجرا وقد ذكر انه ليس قضاء حتما
يبلغ حد الاكراه والاضطرار فقال عليه السلام ارا اسكت وكيف لفتك عن هذا الكلام وفي العيون فهلا شيخ
لقد عظم الله قدركم الاجر في مسيركم وهو مصدر ميمي بمعنى السير وكذا المقام والمنصرف ويحتمل كونها اسم زمان او
مكان وكذا في الهتم مع انه صادق مصدق لمطابقته لمقتضى بحيث فان المقام مقام الكفار كما عرفت اي مقام
وسعطام وقوله وانتم سائرون ومقيمون ارا ذا احدو لصفين ومنصرفون ارا راجعون تصريح بنسبة تلك
الاقتحامات الى قدرتهم الموثرة ولم يكونوا في شيء الى من السير والاقامة والانصراف كما زعمه الجبرية الصرفة
ولا اليه مضطرين كما زعمت الاشاعرة والشيخ الكلب كما سياتي فهم يكون الاكراه اشد من الاضطرار ولما توهم
السائل من الجواب بين الدفاع والمنافي قال وكيف الخ ما جابه وقال وتظن عطف على مقدر مستفهم عنه اي
فلست قد اجاب وتظن الان انه كان قضاء حتما محكما مبرما موجبا بحيث لا يكون في وسع العبد خلافه والا
لاختار العبد وارادته فيه وقدرا لازما لا اختيار في متعلقه ولا قدرة على فعله وتركه بل المراد بهذا القضاء والقدر
المتعلقين بافعال العباد الامر والنهي وبيان حسن الافعال وقبحها ومباحها وحرامها وفرضها ونفلها والعلم بها او
البحث في الالواح السماوية وشيء منها لا يصير سببا للجبر والاضطرار ثم ابطل مذهب الجبرية والاشاعرة بقوله
انه لو كان كذلك اي قضاء حتما وقدرا لازما لبطل الثواب والعقاب لهم تثابون على الطاعات والمعاصي لما يتمكنان
للاختيار دون الاجبار والامر والنهي اذ طلب الفعل او الترك متفرعان على الاختيار ولا يتصوران مع الاجبار
فان من طلب الطيران من الانسان وعدم الاحراق من النار عد سفيها جاهلا تعالى الله عنه ولم يجز من الله تعالى
بلايا له نازلة على العباد بعصيانهم وحكامه تعالى في القصاص والحدود ونحو ذلك لان رجوعه للعبد انما يتصور
اذا كان العبد قادرا مختارا والمفروض خلافه الا ترى انك لو زجرت الاعمى عن الابصار نسبت الى السفاهة
وسقط الوعد على الثواب والوعيد على العقاب المعلقين منها اتيان الحسنات وترك السيئات فان ذلك
لا يتم من المجبور فخالفه فالوعد والوعيد سفه عبث تعالى الله عنهما وايضا على هذا التقدير تكون العقائد
كلها مستندة اليه تعالى ولو جاز ذلك جاز ان يخلف الوعد والوعيد ويكرم العاصي ويعاقب المطيع ويكذب

الصادق
ويكذب في الاخبار باحوال الاخرة ويصدق الكاذب في اظهار المعجزة على يده تعالى الله عنه ثم اكده
بقوله فلم تكن لائمة للمذنب ولا محمدة للمحسن اذ لا معنى لتوجه اللوم والمدح الهما مع صدور الذنب و
الاحسان من غيرهما كما حكى انه قال علي للجبري انكم اذا نظرتم الى العدل تظلمتم بالعدل واذا وجدتم
حكم منزلة ترك ذلك لاجل ظلمه قال وكيف قال اذا كسرت جارية كوزا ليوسف ظلما ضربها وشتمها
وفي مذهبه وحكي عن سلام القارئ انه صعد المنارة فاشرف على بنية فرأى غلامه يفجر بجارية فبادر
بضربها فقال الغلام لقضاء والقدر ساقاني فقال لعلك بالقضاء والقدر جئت الى من كلمتي انت حر
لوجه الله فدار شيخ منهم باصبهان رجلا يفجر بامه فحمل يضرب امرأته وهي تقول القضاء والقدر فقال
يا عدوة الله اتزنين وتعتذرين بمثل هذا فقالت اوركت السنة وهذه مذهب ابن عباد الرافضي
فتنة والقى السوط من يده وتبرأ من عينها واعتذر اليها وقال انت مني حقا وصبر لها كرامة
على ذلك وفي كثير من حكاياتهم في مقام الهزل ولكان المذنب اولى بالاحسان الخ وفي رواية الاصبغ
ابن نباتة عن علي عليه السلام التي نقلها العلامة في شرح التجريد هكذا ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء
اولى بالذم من المحسن وفي الاحتجاج على ما في البحار ولا كان المحسن اولى بثواب الاحسان من المذنب ولا المذنب
اولى بعقوبة الذنب من المحسن وفي ان الروايتين ظاهر معنى من رواية التوحيد والعيون والكافي اذ لو لم يكن
مسلوب الاختيار بالكلية كان المحسن والمسيء متساويين في عدم القدرة وعدم تمشي دواعيهما اليهما فلا يكون
الاول اولى بالمدح من الثاني ولا الثاني اولى بالذم من الاول بل لا بد من المفارقة التي تورث المدح والذم وما على
الرواية السابقة فيه اشكال لانهما اذا كانا متساويين مكلفين يوصف المذنب بانه اولى بالاحسان من
المحسن والمحسن اولى بالعقوبة من المذنب ويمكن توجيه ذلك بوجوه منها انه تعالى لما اجبر المذنب على
القبائح بزعمهم والقبائح من حيث هي لذات حاضرة فهي احسان في حقه واجبر المحسن على الطاعات وهي
من حيث هي مشقة وعقوبة حاضرة فكان المذنب اولى بالاحسان والمحسن اولى بالعقوبة توضيح ذلك
انه لما بطل الثواب والعقاب والامر والنهي والزجر والوعد والوعيد لم يبق في الا الاحسان والعقوبة
الدنيوية فيكون المذنب في الدنيا كالسلطان القاهر الصحيح الذي يكون في غاية التنعم وفي كل شهوة
من الشرب واللهو والوطء والقتل والقذف واخذ اموال الناس وغير ذلك وليس له مشقة التكاليف
الشرعية والمحسن كالفقير المريض الذي يكون دائما في التعب والنصب من التكاليف الشرعية من الاتيان
بالمأمورات والانتهاء عن المنهيات ومن قلة المعونة وتحصيل المعيشة من حلال في غاية

المشقة فالاحسان الواقع للمذنب اكثر مما وقع للمحسن فهو اولى بالاحسان من المحسن والعقوبة الواقعة
على المحسن اكثر منها على المذنب فهو اولى بالعقوبة من المذنب ومنها ان يكون المحسن انه لو فرض حرمان
المدح والذم واستحقاقهما واستحقاق الاحسان والاثابة والعقوبة وترتبهما على الافعال الاختيارية
خارجة عن القدرة والاختيار لكان المذنب اولى بالاحسان من المحسن وبالعكس لان في عقوبة
المسيء على ذلك التقدير جمع بين الزامه بالمشية القبيحة عقلاً وجعله موردا للملامة العقلاء وعقوبته
عليها وكل منهما ضرار وازراء به وكذلك في اثابة المحسن جمع بين الزامه بالحسنة الممدوحة عقلاً وضرورته
بذلك ممدوحا عند العقلاء واثابته عليها وكل منهما نفع واحسان اليه وفي خلاف ذلك يكون لكل
منهما نفع وضرر وهذا بالعدل اقرب وذلك بخلافه اشبه ومنها ان المعصية راجحة حاضرة والطاعة
مشقة ظاهرة وضرر ما على ذلك اما لاجل القابلية او لانه يعذر ما ذا ولا يصح منه شيء وعلى
التقديرين تلزم الاولوية المذكورة اما على الاول فلان الذات غير متغيرة في الشاهد فيلزم ان يكون
ذات المذنب اولى بالراحة والاحسان دائما وذات المحسن اولى بالمشقة والعقوبة كذلك ليصل الكل
ما عوده وما هو به الحق واما على الثاني فلان الاصل تعالى كان على ما كان فيلزم ان يحسن الى المذنب
ويشبه فيحصل له الربح في الدارين والتخلص من المشقة في الكونين وان يعاقب المحسن فيحصل له مع المشقة كاخرة
المشقة في الاخرة ومنها ان المذنب لصدور القبائح والسيئات عنه فالمسكر البال المظنة انها وقعت منه
باختياره وقد كانت بجبر جابر وقهر قاهر فيستحق الاحسان وان المحسن لفرحه بصدور الحسنات منه وزعمه انه قد
فعلها بالاختيار اولى بالعقوبة من المذنب ومنها ما ذكره الغزالي في الوافي قال انما كان المذنب اولى بالاحسان
لانه لا يرضى بالذنب كما يدل لجبره عليه على ذلك فجبره عليه يستدعي احسانا في مقابلته والمحسن اولى
بالعقوبة لانه لا يرضى بالاحسان لدلالة الجبر عليه ومن لا يرضى بالاحسان اولى بالعقوبة من الذي يرضى به
انتهى وفيه تامل فتأمل ذلك مقالة اخوان عبدة الاوثان ارشادهم لان عبدة الاوثان الذين كانوا
في عصر النبي بعضهم كان يقول بنفي الحشر والنشر والثواب والعقاب وبعضهم كان يقول بالحشر كما
حكى الله تعالى عنهم بقوله واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء
مجبورين عليها وقوله تعالى لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء وحينئذ فاخوانهم لان القول بما
يستلزم بطلان الثواب والعقاب في حكم القول بالنفي والقول ببطلان الثواب والعقاب قول

قول عبدة الاوثان قوله وخضع الرحمن فيه وجوه الاول انهم نسبوا اليه تعالى ما لا يليق كما نسبوا
من الظلم والجور وانه عداوة وخصومة اشد مما ذلك الثاني ان انكار الامر والنهي انكار التكليف
والمكرون للتكليف خضعا للمكلف الامر والنهي الثالث انه تعالى لما نسب في آيات كثيرة افعال العباد اليهم
وصرح في كثير منها ببراءته تعالى من القبائح والظلم كقوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء ان الله لا يظلم مثقال
ذرة وما ان يظلم العبيد وهؤلاء يقولون نحن براء من القبائح وانت تفعلها فلا جرم خضع من ذلك
قوله وحزب الشيطان لانه لعنه الله اشرح الاصول حتى الفروع والدليل على ذلك كتاب الله القاطع
فقد قال رب بما اغويتني فنسب الاغواء الى الله تعالى وهو مذهب الاشاعرة القائلين بان الخير والشر
والهداية والاضلال من الله وقال خلقتني من نار وخلقته من طين وعمل بالقياس اولا انه
لعنه الله لما كان يعبثهم على ملك العقائد الفاسدة والمذاهب الكاسدة وتابعوه في ذلك كانوا
من حزبه او انه لما انهم بطلان الامر والنهي والتكليف فيجوز لهم في متابعة الشيطان في كل ما يدعوهم اليه
قوله وقدرية هذه الامة وجوسها الى اشارة الى الحديث المستفيض عن النبي المتفق عليه الكل قال ع ان
القدرية مجوس هذه الامة ووجه تسميتهم بالمجوس مشاركتهما في تشعب الفعل عن العبد فان المجوس يسندون
الخيرات الى الله تعالى والشرور الى ابليس وفي هذا الحديث دلالة على ان المجبرة هم القدرية ولا خلاف بين
الامة ان النبي ع ذم القدرية لكن كل من المجبرة والمفوضة يسمون خصومهم بها وفي الصحاح اطلقت
عليهما وان كانت على المفوضة اكثر ويحتمل ان يكون تشبيههم بالمجوس لان مذهب المجوس ان الله تعالى
يخلق فعله ثم يتبرأ منه كما خلق ابليس وتبرأ منه ولان المجوس قالوا ان نكاح الامهات
والاخوات بقضاء الله وقدره ووافقهم المجبرة حيث قالوا ان الخلق القادر على الخير لا يقدر
على الشر وبالعكس والمجبرة قالوا ان القدرة موجبة للفعل غير متقدمة عليه فان الانسان
القادر على الخير لا يقدر على ضده وبالعكس ويحتمل ان يعطف خضعا الرحمن على عبدة الاوثان
فالمراد بهم المفوضة من المعتزلة ان الاشاعرة المجبرة اخوان المفوضة لانهم خضعا الرحمن لانهم
يدعون استقلال قدرتهم في مقابلة قدرة الرحمن وانهم يفعلون ما يريدون بلا مشاركة لله تعالى
في اعمالهم بالتوفيق والخذلان والاخوة بينهما باعتبار ان كلا منهما على طرف خضع عن الحق
الذي هو بينهما وهو الامر بين الامرين فهما مشاركان في البطلان كما ان الخوارج اخوة

لأشراكهم في الحق او في الايمان وعلى هذا يكون قوله وحزب الشيطان وقوله وقدرته هذه الآية
وقوله مجموعها كلها معطوفات على العبدة لا الاخران ويكون او حاملة للمفوضة لا الجبرية ويكون
الحديث مشتملا على نفي طرفي الافراط والتفريط معا الا انه لا يخ من بعد قوله ان الله كلف
تخييرا الخ امر عباده مع جعله لهم مخيرين بين الفعل والترك ما عطائه القدرة لهم على الاتيان بما
شاء منهما من غير اكراه وجبار قوله او نهى تخييرا الاجبار هم بطلبا لاجرازم عن الفعل المنهي عنه من
دون اكراه على الترك قوله واعطى على القليل من العمل كثيرا من الثواب ترغيبا لهم الى الطاعة وترك المعصية
ولم يعص على ابنا للمفعول مغلوبا ان لم يقع العصيان منه عن طاعة بمغلوبية عن العبد بل عاقبه من الحكمة
من عدم الكراهة وجباره او لا يقع العصيان بمغلوبية الجاص فانه لا عصيان مع عدم الاختيار قوله ولم
يطع مكرها بكسر الراء اسم ما عدا ان لم يقع طاعة باكراه المطيع على الطاعة وربما يقرا على صيغة المفعول
فيكون ردا على المفوضة ايضا لانه اذا استقل العبد ولم يكن لتوفيقه تعالى مدخل في ذلك فكانه يكره فيه
ويمكن ان يقرا افعلان على بنا الفاعل ويكون الفاعل المطيع والجاص وهو بعيد قوله ولم يملك
مفوضا بكسر الواو اسم فاعل وفيه رد على المفوضة وملك يمكن قراءته على بنا التفعيل ويكون مفعوله
القدرة والارادة والاختيار او على بنا الفاعل بمعنى اعطاء السلطنة مفوضا اليهم بحيث لم يحكم بالامر والنهي
او لم يكن الله تعالى مدخل في فعالهم بالتوفيق وكذلك قوله ولم يخلق السموات والارض باطلا اشارة
الى قوله تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار ام نجعل
الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار وهذا ايضا رد على عبدة الاوثان
المذكور سابقا بقرينة ذكر خلقهم او المجبرة اذ الجبر يستلزم بطلان الثواب والعقاب والتكليف المستلزم
لكون خلق السموات والارض عبثا وباطلا او المفوضة ايضا لان التفويض على اكثر وجوهه ناف
غرض الايجاد وكون بعثة الانبياء والرسل مع الجبر باطلا ظاهر بل مع التفويض ايضا على بعض الوجوه
ولم يبعث النبيين مبشرين عبثا وعنه صلى الله عليه وآله الى مفسدة جزم وبرانه لو تحقق الجبر لكان ارسال الرسل
وتبشيرهم وانذارهم عبثا لان الغرض من ذلك هو الاخبار بالاحكام واظهار منافع الحلال والحرام
والترغيب الى الطاعة والتبعيد عن المعصية ومع الاجبار لا فائدة في الاخبار والانذار ولا نفع
للبشارة والانذار وما لا نفع فيه فهو عبث ثم استشهد من القرآن فقال ذلك اي طلع كون الفعل حقا

وتوجه

مظهر هذه هو ناعي الكلام لسيده عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله قال ان الله تعالى خلق
السعادة والشقاوة قبل ان يخلق خلقه فمن خلقه الله تعالى سعيدا لم يبغضه ابدا وان عمل شرا ابغض
عمله ولم يبغضه ومن كان شقيا لم يحبه ابدا وان عمل صالحا احب عمله وابغضه لما يصير اليه فاذا
احب الله شيئا لم يبغضه ابدا واذا ابغض شيئا لم يحبه ابدا اقول يطلق هذا الخبر على قواعد الهداية و
اصول الامامية لتقيض حمل الخلق في خلق الخواص على الخلق التقديري لا التكويني وكذلك الثاني اعني
قوله قبل ان يخلق خلقه على التكوين الموجود في الخارج والسعادة قد تطلق على ما يوجب الراحة ودخول
الجنة والذات الدائمة ضد الشقاوة الموجبة دخول النار والعقوبات الابدية والالام الدائمة وقد
تطلق السعادة على كون خاتمة الاعمال الخير والشقاوة على كون الختم بالشر والمراد وبالله اعلم ان
الله تعالى قدر ما يقدر التكاليف الموجبة لها او كتب في الالواح السماوية كون فلان من اهل الجنة
وفلان من اهل النار موافقا لعلمه تعالى التابع لما يكتبان بعد وجودهم وتكليفهم بارادتهم واختيارهم
والمراد بالخلق ثانيا الايجاد في الخارج فمن خلقه الله تعالى سعيدا اي علمه وقدره سعيدا وخلقه عالما
بالله سيكون سعيدا لم يبغضه اي لم يعاقبه ابدا ويحتمل كون النفي متوجها الى العقد وان عمل شرا
بمقتضى ما فيه من القوة الداعية الى الشر ابغض عمله اي ذم فاعله وحكم بان هذا الفعل مما يستحق فاعله
العقاب ولكنه لم يبغض الفاعل ولم يحكم فيه باستحقاق العقاب لعلمه تعالى بانه يوفق للتوبة او يمحي ذنوبه
بالالام والمصائب والمحن والخوف والهم والغم واما لو كان شقيا في علمه تعالى بان يعلم بانه يموت على
الكفر والضلالة لم يحبه ابدا اي لا يحكم بانه من اهل الجنة والراحة ولا يثني عليه لما يعلم من عاقبته وسوء
خاتمته باختياره وارادته وان عمل صالحا لما فيه من تلك القوة الداعية الى الصلاح احب عمله وحكم
بان هذا العمل مما يستحق عامله الاجر والثواب ان لم يعمل ما يحبطه ويزيله من الكفر وغيره وما كافاه تعالى
بالاحسان في الدنيا والانعام ليرد عليه تعالى خاليا عما يوجب دخول الجنة والبغض اي الفاعل وحكم
عليه بانه من اهل النار لما علم باختياره جزءا الكفر والعصيان وسوء الخاتمة فاذا احب الله تعالى شيئا
سواء كان مشخصا او عملا لم يبغضه ابدا وكذلك العكس بالمعنى المذكور للحب والبغض اذا عرفت هذا فاعلم
ان المعنى الكاشف وذلك في محل الخلاف ان السر في تفاوت الخلق في الخير والشر وجعلانهما في السعادة
والشقاوة مع خلاف الاستعدادات وتنوع الحقائق فان المواد السفلية بحسب الخلقة والامهية متشابهة
في الطاقة والكثافة وامزجتها مختلفة في الهوسية والبعد عن الاعتدال الحقيقي والارواح الانسية

التي بازائها مختلفة بحسب الفطرة الاولى في الصفاء والكدورة والقوة والضعف متفاوتة في درجات القرب والبعد
من الله تعالى لتقرر وتحقق ان بازاء كل مادة ما يناسبه من الصور فاوجد الكمالات لاتم الاستعدادات وخصها
لاعلاها كما اشير اليه بقوله عليه السلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة خيارهم في الجاهلية خيارهم في الاسلام
فلا يمكن لشيء من المخلوقات ان يظهر في الوجود ذاتا وصفة وفعلا الا لتقرر خصوصية قابلية واستعداده
الذاتي ووجه آخر وهو انه قد ثبت ان لله تعالى صفات وهما متقابلة هي من اوصاف الكمال ونعوت الجلال
ولها مظاهر متمايزة بها يظهر اثر تلك الاسماء فكل اسم من الاسماء يوجب تعلق ارادته وقدرته الى ايجاد مخلوق
يدل عليه من حيث اتصافه بتلك الصفة فلذلك قهرت رحمته تعالى ايجاد المخلوقات كلها لتكون مظاهر
لاسمائه الحسنى ومجالي لصفاته العليا مثلا لما كان قهارا اوجد المظاهر القهرية التي لا يترتب عليها الا آثار
القهر من الجحيم وساكنيه والزقوم ومتناوليه ولما كان عفوا اوجد مجالي للعفو ليظهر فيها آثار
رحمته تعالى وقس على هذا ما للملئكة ومن ضاهاهم من الاحياء واهل الجنة مظاهر اللطف كما ان الشياطين
ومن والاهم من الاشرار واهل النار مظاهر القهر ومن هنا تظهر السعادة والشقاوة فمنهم شقي وسعيد
فظهر انه لا وجه للاسناد الظلم والقبائح الى الله تعالى لان هذا الترتيب والتميز من وقوع فريق في طريق اللطف و
فريق في طريق القهر من ضروريات الوجود والايجاد ومن مقتضيات الحكمة والهداية والسداد ومن هنا
قال بعض العلماء ليتشعر ان الانيب الظلم الى الملك الجبار حيث يكون بعض من كثرت تعرفه وزراء قريبا منه وبعضهم كانا
بعيدا لان كلا منهما من ضروريات مملكته وينسب الى الله تعالى في تخصيص كل من عبيده بما خصص مع ان
كلا منهما ضروري في مقامه انتهى كلامه وقال المحقق المازندراني ره بعد نقل الحديث المذكور اعلم ان الانسان
عبارة عن مجموع الجوهرين النفس والبدن ولكل واحد منهما طريقان من الخير والشر فطريق خير النفس هو القائد
الصحيحة والاخلاق المرضية وطريق خير البدن هو الاعمال الصالحة والافعال الحسنة وطريق شر النفس هو
العقائد الباطلة والاخلاق الرذيلة كما ان شر البدن الاعمال القبيحة والافعال الصحيحة فان استقام هذان
الجوهران في شخص دائما كما في الانبياء والاوصياء كان سعيدا مطلقا محبوبا لله تعالى دائما غير مبغوض ابدا
وان لم يستقم شيء منهما ابدا كان شقيا مطلقا مبغوضا ابدا غير محبوب ابدا وان استقام الاول
دون الثاني كان محبوبا دائما غير مبغوض ابدا لان الجوهر الاول اولى بالحقيقة الانسانية بل هو
الانسان حقيقة وكان عمله مبغوضا وان استقام الثاني دون الاول كان هو مبغوضا و

وعمله محبوبا وان استقام كلواحد منهما في وقت دون آخر فهذا يعتبر حاله في خاتمته فان استقيما او استقيم
الاول وحده كان هو عند الله تعالى محبوبا وكان عمله مبغوضا وان كان العكس او لم يستقم شيء منهما كان
هو عند الله مبغوضا وعمله محبوبا وكلما كان العمل وحده مبغوضا امكن ان تداركه الهوية او الهيئة المرضية
او الشفاعة او العفو وما ذكرنا ظهر ان الكافر الذي لو مات كان محبوبا لله تعالى في علم الغيب والمؤمن الذي يكفر
كان مبغوضا ابدا لا يق فلا ينافي قوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة فان قوله
كانوا محبوبين لله تعالى لان الرضى عنهم يوجب المحبة ثم كان صار بعضهم مبغوضا بالنفاق في حقه او بعضهم
بالخلاف بعده لان قوله الرضى متعلق بالمؤمنين وكون قوله مؤمنين عند المبايعة ممنوع و
لو سلم كان الرضى مشروطا بالوفاء والبقاء وعدم الهتك والنقض كما يدل عليه قوله تعالى ومن نكث
فانما ينكث على نفسه وقوله لما نكثوا علم انهم فقدوا شروط المحبة انتهى كلامه رفع مقامه
في الكافي ايضا عن ابي بصير قال كنت بين يدي ابي عبد الله عليه السلام جالسا وقد سئله سائل فقلت جعلت فداك
يابن رسول الله من اين لحق اشقاء اهل المعصية حتى حكم لهم في علمه تعالى بالعذاب على علمهم فقال يا عبد الله
ايما سائل حكم الله تعالى لا يقوم له احد من خلقه بحجة فلما حكم بذلك وهب لاهل محبته القوة على معرفته
ووضع عنهم ثقل العمل بحقيقته ما لم يهبه ووهب لاهل المعصية القوة على معصيته لسبق علمه فيهم وعلمهم
طاقة القول منه فواقعوا ما سبق لهم في علمه تعالى ولم يقدروا ان يأتوا حالا يتجنبون من خلاله لان علمه تعالى
بحقيقة الصدق وهو معنى شاء شاء وهو سره الحديث اقول هذا الخبر الشريف من غوامض الاخبار و
يحتاج تطبيقه على اصول الامامية وقواعد العدلية الى نوع تكلف فيه وقد رواه الصدوق ره بعينه بهذا الاسناد
عن الكليني ره هكذا من اين لحق اشقاء اهل المعصية حتى حكم لهم في علمه تعالى بالعذاب على علمهم فقال يا ايها
السائل علم الله تعالى ان لا يقوم احد من خلقه بحجة فلما علم بذلك وهب لاهل محبته القوة على معصيتهم
لسبق علمه بهم ولم يمنعهم الطاقة للقبول منه لان علمه تعالى اولى بحقيقة الصدق واخفوا ما سبق لهم في
علمه وان قدروا ان يأتوا حالا لا يتجنبون عن معصيته تعالى وهو معنى شاء شاء وهو سره انتهى
وهذا امر اشكالا واظهر انطباقا على مذهب العدلية الا ان امرهم عجيب فان الموجود في الكافي ما ذكرناه
ولعل النسخة التي كانت عنده هكذا والا فمن غرائبه ايضا تطابق النسخ الموجودة في الدنيا على
ما نقلناه ويحتمل ان الصدوق ره غيره ليطابق مذهب العدلية اغرب وكيف كان فيضعف توجيه الحديث
الاول فنقول ان سؤال السائل يحتمل ان يكون المعتقد منه ان العلم لما كان تابعا للمعلوم

كيف تقدم عليه وتوهم انه يجب تأخره عن المعلوم وجوابه ح وان كان ظاهراً وهو ان تابعيته لا يستدعي
تأخره عنه بحسب الزمان الا انه لم يجب عنه لقصورهم الشائع ويحتمل ان غرض السائل معرفة حقيقة علمه تعالى و
انه حصولي او حضوري فان كان حصولياً فحصول الصورة لا يتصور في حقه تعالى وان كان حضورياً فهو
انما يكون بعد وجود المعلوم ولما كانت هذه المسئلة من ادق المسائل وتحيرت فيها عقول الحكماء والمتكلمين و
تدهشت فيها افهام العرفاء المحققين ولم يعرف حقيقته ذلك من عدل الائمة الطاهرين فاجابه بان هذا من الغوامض
وسر التشريعي فيه وفي امثاله التسليم والاقتحام جاهلاً وعدم الخوض فيه تفصيلاً والنهي عن التفكر في تحقيقه و
كما يمتنع ادراك حقيقة ذاته تعالى فكذا يمتنع ادراك كنه صفاته ويحتمل وهو الاظهر ان يكون غرض السائل
السؤال عن سبب صدور السعادة والشقاوة وصيرورة بعض الخلق كفاراً وبعضهم مؤمنين وطائفة فساقاً
وجزء صالحين ولما كان هذا كمال من غوامض مسائل القضاء والقدر الذي لا تدركه عقول البشر اجابه
بان حكم الله تعالى لا يقوم له ارباب المعرفة وسراره صدر من خلقه بحقه ارجح كما اوجب الحق الحق كما قال امير المؤمنين ع وقد
سئله سائل عن القدر فقال ع بحر عميق لا تلجه ثم سئله ثانية فقال ع طريق مظلم فلا تسلكه ثم سئله ثالثة
فقال ع سر الله لا تتكلفوه ثم قال ع فلما حكم ذلك وثبت لاهل محبته ان الذين علم انهم سيصرون على طاعته تعالى و
يقومون لامتثال امره ونهيه وليكون ما جازاهم سبب محبته تعالى والاضافة يحتمل ان يكون الى الفاعل او الى المفعول
ان الذين اجتهم لعلمه تعالى بانهم بطبيعتهم او الذين يحبونه القوة على معرفته تعالى المراد بهذه القوة الملكة الراسخة
التي يقتدر بها على الطاعات بسهولة وقبال والا فالقوة التي عبارة عما يصلح للتأثير ويمكن ارتباطه بالفعل
لا اختصاص له ووضع عنهم ثقل العمل بالتوفيقات والهدايات والالطاف الخاصة بحقيقة ما هم اهله من الاتيان
بالطاعات والاجتناب عن المنهيات فالقوة والاعانة منه لطفاً وكرماً والعفو منهم على سبيل الاختيار
ووهب لاهل المعصية لعدم اهليتهم على سبيل التحكم اولئك اعطاهم القوة لطفاً عدلاً وباستعمال العبد اياها
في المعصية تصير شراً او انهم لما كانوا طلاب المعصية وراغبين فيها فكانهم سئلوا ذلك فوهبهم والاوسط
هو الاوسط لمعقوله على معصيتهم وفي اضافة المحبة والمعرفة اليه تعالى والمعصية اليهم لطف واضح في كلام الامام
وبشارة الى ان المحبة والمعرفة لما كانت من مقتضيات نفوسهم وحسبان لمقتضاتهم الطاهرة تعالى وبداياتها
وجب اضافتها اليه تعالى والمعصية لما كانت من مقتضيات نفوسهم فوجب ان تضاف اليهم والمراد بمعصيتهم
المعصية التي يفعلونها بارادتهم واختيارهم لسبق علمه تعالى بما يصدرون اليه من المعصية والمخالفة اذ

اذ علم الله تعالى ان التكليف لا يتم الا باعطاء الآلة والا لكانوا مجبورين على الترك ومنعهم طاقة القبول
ظلم في الطاعات وسبيل الجبر والظاهر ان منع مصدر مضاف الى الفاعل عطفاً على خبر فهم وعاده
حرف جر غير الازمة كما عليه جملة من محققي النحاة ووجد في القرآن في قوله تعالى وتقولهم الذين تسألون
به والارحام فيمن قرأ بالجر وسبق علمه تعالى في منعهم انفسهم الطاقة بالقبول ويحتمل ان يكون
عطفاً على السبق ويكون اللام فيها لام العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً
ارهب الله لهم القوة مع انه تعالى كان يعلم عدم طاعتهم وتصميم انفسهم بحيث كانهم لا يطيقون القبول
ويحتمل ان يكون منعهم بصيغة الماضي ويكون المراد ترك الالطاف الخاصة فلما لم يلطف بهم فكانه تعالى
منعهم القبول كما في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم والمقصود انه تعالى سلب منهم الطاقة الخاصة والتوفيق والاعانة
بسبب اطالتهم الاستعداد لعظم الاهانة المقبول منه وفساد منهم القوة المعدة لقبول الطاعة ولا يلزم
من ذلك جبر ولا ظلم لان الجبر انما يلزم لو لم يسلم القوة على الطاعة وطاقة القبول والظلم انما هو وضع
الشيء في غير موضعه وهم بسبب ذلك الاطالة والاستعداد خرجوا من استعداد الاعانة والتوفيق
فوقعوا بالقاف والجيم وفي بعض النسخ بالفاء والقاف بما سبق لهم في علمه تعالى من الحاق الحجة
لعذابهم ولم يقدروا مقدرة تامة بسهولة كما كانت لفريق الاول عند الالطاف الخاصة ان يأتوا
حالاً تنجيهم من عذابه لان علمه اولى بحقيقة الصدق ان انما صاروا كذلك لان علمه تعالى لا يتخلف
لا لان العلم علمه بل لان علمه تعالى لا محالة يكون موافقاً للمعلوم وهو معنى شاء ما شاء وهو سره ان معنى
معنى مشيته تعالى وسره هو هذا المعنى ان علمه تعالى مع التوفيق لقوم ومع الخذلان لآخرين على وجه لا
يصير شيء منهما سبباً للاجبار على الطاعة او المعصية وقضى الفيض تعالى في محكم الوافي بعد تقدم حديث
بالفظه يمكن الاشارة الى ذلك سر ذلك لائمة من المتحققين وان كان الظاهر ون عقول عن
فهمه وتمثله بان قيل لما كان الخلق هم المعلومون لله تعالى وهو العالم بهم والمعلوم يعطي العالم ويجعله
بحيث يدرك ما هو عليه في نفسه والاثر للعلم في المعلوم بان يحدث عنه ما لا يكون له في حد
ذاته بل هو تابع للمعلوم والحكم على المعلوم تابع له فلا حكم منا العالم على المعلوم الا بالمعلوم وبالحقيقة
بحسب استعداده الكلي والجزئي فما قدر الله تعالى على العبد الكفر والعصيان من نفسه بل اقتضاه عيانهم
وطلبهم بالنسبة الى استعداداتهم ان يجعلهم كافراً او عاصياً كما طلب عين الصورة الكلية

الحكم عليها بالجنابة العينية فما كانوا في علم الله تعالى ظهروا به في وجوداتهم العينية فليس للحق تعالى الا ما فيه
الوجود عليهم والحكم لهم وعليهم فلا يجدوا الا انفسهم ولا يذوقوا الا انفسهم ولا يبقى للحق الا احد هنا فيه
الوجود لان ذلك كله لهم ولذلك قال تعالى ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اي ما قدرت عليهم الكفر
لذي نشقيهم ثم طالبتهم بالبيع وسعهم ان ما توا به بدا عاملنا هم الا بما علمنا هم ولا علمنا هم الا بما اعطيناهم
من نفوسهم بما هم عليه فان كان ظلما فهم الظالمون ولذا قال تعالى ولكن كانوا انفسهم يظلمون وفي
الحديث من وجد خيرا فليحمد الله تعالى ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه فانقلت فما فائدة قوله تعالى
ولو شاء لهديكم اجمعين قلنا لو حرف امتناع لامتناع فاشا الا ما هو الامر اليه ولكن عين الممكن قابل
للشيء ونقيضه في حكم دليل العقل دار الحكمين المعقولين وقع هذا لذي عليه الممكن في حال ثبوته في العلم
فمشية جهة التعلق وهي نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة تابعة للمعلوم والمعلوم هو الممكن فعدم المشية معلل
بعدم اعطاء عينها بذاته الجميع لتفاوت استعداداتهم وعدم قبول بعضها الهداية وذلك لان الاختيار
في حق الحق تعارضه وحدانية المشية فنسبة الحق من حيث هو الممكن عليه الامر حيث ما يكون عليه
قال تعالى ولكن حق القول مني وقال تعالى ان حقت عليه كلمة العذاب وقال تعالى ما يبدل القول لدي الاية
فهذا هو لذي يجاب بحق ولذي يرجع الى الكون ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها فاشا فان الممكن مثلا
قابل للهداية والضلالة من حيث ما هو قابل فهو موضع الالتفات فنفي نفس الامر ليس للحق فيه الا امر
واحد فان قلت حقائق المخلوقات واستعداداتها نعمة فائضة من الحق تعالى فهو تعالى جعلها كذلك
قلنا الحقائق غير مجعولة بل هي صور علمية للاسماء الالهية وانما المجعول وجوداتهم في الاعيان
والوجودات تابعة للحقائق ولنقبض عنان القلم من مثال هذه الاسرار فانها من جملة اسرار القدر
المنهي عن افشائها ولله الحمد ثم اقول ليته امسك عنان القلم من اول الامر فانه وان رقق الا
ان هذا مسلك صعب مسالكه على خطر عظيم ولذي ينفع الاذعان والتسليم و
عدم الخوض من هذه الحقائق والكمال علمه الى الله تعالى وانبيائه واوليائه

علم بدايت قوم وردها جاهلان

مظهر خود نزد هم حديثست بنا و معتبره در خصال صدوق بنا روايت كرده از جعفر بن محمد ع
كه فرمود سيزده طبقه از مردمند كه نجات نمي يابند و بروايت تميم شانزده طبقه از امت
جد من كه ما را دوست نميدارند و مردم را ترغيب بمحبت ما نمي كنند بلكه با ما اظهار عداوت مي كنند
و ما را خوار مي كنند و حرمت ما را از ما بر مي گردانند پس ايشانند دشمنان ما از روز حق و از براي ايشان
است آتش جهنم و از براي ايشانست عذاب سوزاننده فرمود پدرم امام باقر ع عن قريب ايشان را از
براي بيان و نمايند اي پدر بزرگوار كه خدا بيشمار از شر آنها حفظ فرمايد قال ع اي فرايد
في خلقه فلا ترى احدا من الناس في خلقه زيادة الا وجدته لنا مناصبا ولم تجد لنا موليا
ولا نقص يخلق من الرجل فلا ترى له في خلقا ناقص الخلقة الا وجدته في قلبه علينا غلا
والا عور بالعين الولادة فلا ترى له في خلقا ولد اعور العين الا كان لنا محاربا ولاعدائنا
مسالما ولا غريب من الرجال فلا ترى له في خلقا غريبا وهو الذي قد طال عمره ولم يبيض شعره
وترى لحيته مثل حنك الغراب الا كان علينا موليا ولاعدائنا مكاثرا وكذلك من الرجال
فلا ترى منهم احدا الا كان لنا مشتاقا ولاعدائنا مداحا والاقرع من الرجال فلا ترى رجلا به
قرع الا وجدته يلقانا جاذبا مشتاقا لنعمة علينا ولمغتصب بالخضرة من الرجال فلا ترى
منهم احدا وهم كثيرون الا وجدته يلقانا بوجه ويستدبرنا باخر يتبغي لنا الفوائد والجوز من
الرجال فلا تلقى منهم احدا الا وجدته لنا عدوا مضلا مبينا والابرص من الرجال فلا تلقى منهم
احدا الا وجدته يرصد لنا الرصد ويعقد لنا ولشيعتنا معقدا ليضلنا بزعمه عن سواء السبيل
والجذوم وهم جصبهم هم لها واردون والمكفوح فلا ترى منهم احدا الا وجدته يتغنى بهجائنا
ويولع علينا واهل مدينة تدعى سحبتان هم لنا اهل عداوة ونصب وهم شر الخلق والخليقة
عليهم من العذاب ما على فرعون وهامان وقارون واهل مدينة تدعى الرس اعداء الله ورسوله
واعداء اهل بيته ع يرون حرب اهل بيت رسول الله جهادا واموالهم مغنما ولهم عذاب الخزي
في الحيوة الدنيا والاخرة ولهم عذاب جهنم واهل مدينة تدعى الموصد هم شر من على وجه الارض
واهل مدينة تسمى الزوراء يبنى في آخر الزمان ليتشعبون بدمائنا ويتقربون ببغضنا

ويوالون في عداوتنا ويرون حربنا فرضاً وقتالنا حقاً بأني فاحذر هؤلاء ثم احذرهم فإنه
للشيخ اثنان منهم ما حدث من خلافك الأخوا بقتله واللفظ لفهم من أول الحديث إلى آخره
أقول قيل معنى مؤلبا أي يجمع الناس علينا بالعداوة والظلم والكلوك بالضم والفتح الشديد
السواد والمقصص بالقاف يكون عينه زرقاء كالقصص والقص بالضم حدقة العين وفي بعض
النسخ بالصاد وبين المعجمتين وهو تصحيف والمنسوف ولد الزنا والزوراء بغداد ولعله قد سقط جملة
ستة عشر من النساخ أو الرواة ثم أن الصدوق ره بخوذه الأخبار جملة بهذا المضمون وتطبيقها على
طريقة الهداية بعد تسليم صحة صدورها للشيخ من إشكال ومع ذلك فهي مخالفة للوجدان لأن كثيراً
من الأفراد المذكورين من كملة المؤمنين وزينهم في غاية الصلاح والورع والتقوى وسعادة الدين وكثيراً
من البلدان المذكورة أهلها مؤمنون وموالون لأهل البيت مبغضون لأعدائهم ويمكن أن يقال أن الحديث
محمول على الغالب وأن بعض البلاد كما أن يكون هذا لبيان حالهم في تلك الأزمان لا بيان حالهم إلى اليوم
القيامة وأما الإشكال في أن هؤلاء إذا كانوا قد خلقوا هكذا وما صدر عنهم لازم خلقتهم فأي تقصير لهم ويكون
تعذيبهم وعقابهم خلاف العدل والإنصاف فيمكن دفعه بأن الله تعالى لما علم بأنهم يكونون أشراراً باختيارهم و
سوء سريرتهم فخلقهم بهذه الصفات وجعلها علامات وجعلهم من أهل تلك البلدان من غير أن يكون الأحوال
مدخل في قبح الأعمال أو المراد أنهم في درجة ناقصة من الكمال غير قابلين لمعالي الصفات وكمالات من غير
أن يكونوا مجبورين على القبائح والسيئات ويمكن أجرا بعض الوجوه المتقدمة في الطينة بناء على تحقيق كمال
مظهر بيتم في توحيد الصدوق ره عن حماد بن عيسى قال سألت أبا عبد الله ع فقلت ولم يزل الله يعلم فقال
إني يكون يعلم والا معلوم قال قلت فلم يزل الله يسمع قال إني يكون ذلك ولا مسموع قال قلت فلم يزل يبصر
قال ع إني يكون ذلك ولا مبصر قال ثم قال ع لم يزل الله عليماً سميعاً بصيراً ذات علامة كيف يعرف بعلمه
أقول ظاهر الخبر للشيخ عن إشكال والداء فيه غفلة لأن السائل لما سمعه بأنه تعالى لم يزل عالماً أجابه
بالإنكار وأنه كيف يعلم والا معلوم إلخ وكذا في السمع والبصر فهو بظاهره يدل على نفي قدم العلم وسائر
الأوصاف ثم قال لم يزل الله عليماً إلخ فاثبت قدم العلم والسمع والبصر ودوامها فما الوجه وكيف التوفيق
والجواب أن الغرض من السؤال عن حال العلم وأنه حضوري كما زعمه جمع من الحكماء والمتكلمين وغيرهم أم لا

فاجاب

فاجاب بنفي العلم الحضوري بمعنى كون جميع الأشياء حاضراً عنده موجودة لديه لأن علمه تعالى متقدم على
خلقها وإيجاده فكيف يمكن فرض وجود عيانها فنفى كونه عالماً على هذه الجهة فقال كيف يكون عالماً
وكمال أنه لم يكن معلوم بل قد كان عالماً والمعلوم ليس بحاضر وكان سميعاً والمسموع ليس بحاضر وبصيراً
والمبصر ليس بحاضر ثم صرح بنفي ما يوهم كلامه من نفي العلم بعدم قبل وجود المعلومات فقال لم يزل الله عالماً
أي ذات علامة سميعة يعني أن هذه الصفات عين الذات وليست بزائدة عليها وسيأتي مزيد تحقيق لهذا
ثم أنهم اختلفوا في أن السمع والبصر هل هما نفس العلم بالمسموعات والمبصرات أو صفة أخرى غير العلم فذهب جمع
من المحققين إلى الأول وعليه الإمامية وهو الذي دلت عليه الأدلة عقلية ونقلية منها هذا الخبر وغيره
وذهب جماعة إلى الثاني وقالوا ذكر جامع العلم في كثير من الآيات والروايات وإثباتها بالدليل بعد إثبات
العلم بجميع المعلومات تدل على المغايرة وربما يتخيل أنهما نوعان من الإدراك لا يتعلقان إلا بالموجود
الحسي فهما من توابع الحس فيكونان حادثين بعد الوجود ويحق الأول لما مر وذكر الخاص بعد العام شائع
وإثباتها بالدليل بعد إثبات عموم العلم للدلالة على تحقق هذا العلم المخصوص أي العلم بالمسموع والمبصر
ويكون كونهما رداً على بعض الحكماء المتفلسفين حيث زعموا أنه تعالى غير عالم بالجزئيات فذلك رد عليهم
لا يقال كما أنه تعالى عالم بالمسموع والمبصر من هذه الجهة فكذلك هو عالم بالملموس من حيث أنه ملموس فلم
لا يطلق عليه تعالى اللامس ويراد أنه عالم بالملموسات بالجهة المذكورة لأنا نقول لا ريب في أنه تعالى عالم بها
من هذه الجهة ولكن لما كانت أسماؤه تعالى توقيفية لا يقدم عليها إلا بإذن منه لم نطلق ذلك عليه
ولنا هنا كلام دقيق يأتي مظهر بيتم فيما ورد في التوحيد عن الكافي عن أبي إبراهيم عن مولانا
أبي عبد الله ع قال إن الله تعالى خلق أسماء بحروف غير مصوتة وتقدم تمام الخبر فيما مر أقول هذا الخبر الغريب
من متشابهات الأخبار ومعضلاتها ولا يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم من الأئمة الأطهار
فالاعتراف بالعجز والقصور عن إدراك معناه هو الحق والإيكال علمه إلى قائله أحكم وأحرى
لكنا نتكلم فيه على سبيل الاحتمال دون الجزم في المقال مستعينين على ما حمله جملة من فحول الرعيل
من أهل التحقيق والكمال فنقول قوله ع خلق أسماء إلخ بصيغة المفرد وقد قيل في تعيينه أقوال وكلها
رجم بالغيب بلا ريب الأول أنه الله والثاني أنه اسم دال على صفات ذاته تعالى جميعاً ولعله يرجع إلى
الأول وأورد عليه أن اسم الله تعالى من توابع هذا الاسم المخلوق أولاً كما يدل عليه هذا الحديث

لما ثبت ما احتمله بعضهم من انه اسم دال على مجرد ذاته تعالى من غير ملاحظة صفة من الصفات معه قال وكانه
هو مبتدأ الاسماء لانه اشارة الى الذات من حيث هي مجردة عن الاسماء يعني معه صفات ومعنوية
لها اضافة الى العالم كالجود والسواية اذا قلت هو الله الرحمن الرحيم الغفور الرحيم كان بمنزلة الذات وغيره من
الاسماء بمنزلة الصفات والرابع ان يكون المراد منه المعظم لقوله فاول ما اختاره تعالى لنفسه العلي العظيم
وفيه انه ذكره في اسماء الاركان فهو ينافي هذا الاحتمال الا ان يقال انه مرجح الاصح والفرع الاشعار با
الارتباط لكمال الملائمة واحتمل ايضا ان يكون المراد منه اسما جزئيا غير معروف عندنا لان له اسماء مكنونة
لا يعلمها الا هو وخواص اوليائه وهذا اوفق في ارادة الاولية المذكورة الاولية الاضافية لا الاسماء الظاهرة الخامس
يحتمل كون المراد بالاسم المسمى يعني انه تعالى خلق معهودا عظيما من مفاهيم
الاسماء جعل ما بعده صفة لدلالة الحديث على ان ذلك الاسم ليس من باب الحروف واصوات ثم اعلم ان
في بعض النسخ اسما بصيغة الجمع قيد والظاهر بني على انه يجزى باربعة اجزاء كل منها اسم فلذا اطلق عليه صيغة
الجمع بالحروف غير منعوت وفي اكثر نسخ التوحيد غير منعوت وهو ابعد من الفقرات حال من فاعل
خلق وجار متعلق بمنعوت يعني ان الله تعالى خالق هذا الاسم وكمال انه لم ينعت بالحروف الخ و
بالجملة فيكون المقصود بيان المغايرة بين الاسم والمسمى بعد جريان صفات الاسم بحسب ظهوراته اللفظية
والكتبية فيه تعالى ويؤيد ذلك ما في اكثر نسخ التوحيد خلق اسما بالحروف موضوع بالحروف غير منعوت هذا هو
الظاهر ويحتمل ان يكون قوله غير منعوت الخ حالا من قوله اسما ويكون الخلق بمعنى التقدير والعلم والمعنى
ان الله تعالى خلق او قدر وعلم اسما حال كون هذا الاسم عند حصوله في العلم الاقدس لم يكن ذا صوت و
لا ذا صورة ولا ذا شكل ولا ذا صبغ ويحتمل ان يكون اشارة الى ان اول خلقه كان بالاضافة
الى ارواح التي هي الائمة بلا نطق وصبغ ولون وخط بقلم ومنعوت اما على البناء للفاعل اي لم يكن
خلقها بايجاد حرف وصوت او على البناء للمفعول اي هو تعالى ليس من قبيل الاصوات وكيفية
يصح كون الاسم عليه تعالى وبالملفظ غير منطوق قيد هو بضم الميم وكسر الطاء من نطق بالكلام اذا
تلفظ به وقيد بفتح الطاء اي باطق اما انه غير منطوق بالملفظ كالحروف ليكون من جنسها ويطبق
الفقرات على الاحتمالين السابقين ظ وبالشخص غير مجسد بكسر الجيم والمجسد من
الجسد خلقه البدنية وتمت تشخصاته الجسمية وبالتشبيه غير موصوف الظرف

الظرف متعلق بموصوف وبالملون غير مصبوغ كذلك لاستحالة ذلك عليه تعالى على الاول
واستحالة وجود ذلك فيه تعالى على الثاني فنفى عنه الاقطار والابعاد لاستحالة الجسمية عليه تعالى
وعلى علمه تعالى بعد عنه الحدود والاقطار والتركيب والانقطاع والانتهاء محجوب عنه حس كل متوهم
لان الحس يتعلق ادراكه بالجسم والجسمانيات والله تعالى وصفاته منزه عن الجسمية ولو جعلها
مستتر غير مستور كنه ذاته مستتر عن الحواس غير مستور عن القلوب الصافية او انه تعالى مستور عن
الخلق من حيث الاشياء غير مستور بل هو ظاهر من كل شيء فان في كلمة له انه تدل على انه وجد
او انه مستتر لكمال ذاته وغير مستور بستر وحجاب او انه غير مستور بذاته في غاية الظهور والنقص
انما هو من قبلنا فان عدم ادراك الخفاء فيش نور الشمس المقصود هذا كله على الاحتمال
الاول وعلى الثاني يحتمل ان يكون المعنى هذا الاسم او هذه الاسماء مستورة عن الخلق غير مستورة
عنه تعالى فجعله كلمة تامة ارجعه ذلك الاسم كلمة تامة لكماله وتمامه بالذات وعلم
كونه تابعا لغيره من الاسماء الحسنى او لتمامه باعتبار كونه اصلا ومبدأ لجميع تلك الاسماء
كما ان المسمى به هو الله تعالى مبدأ لجميع الاسماء او لتمامه في الدلالة على ذاته الحقة من غير
ملاحظة صفة من الصفات معه وقيد لتمامه باعتبار دلالته على ذات جامعة لجميع
الاشياء صفات الكمال على اربعة اجزاء معا ليس وجه منها قبل الاخر بل تلك الاسماء
في مرتبة ذواتها ملحوظ معا من غير ترتب بعض على بعض كترتب الخالق والرازق
على العالم والقادر او انها لما كان تحققها في العلم الاقدس الكلي بينها تقدم وتاخر او ان
اكادها لما كان بالارواح القدسية لا بالكلم لم يكن بينها وبين اجزائها تقدم وتاخر في الوجود كما
يكون في تكلم الخلق ولعل المراد بالاجزاء الاربعة ان جميع اسمائه ترجع الى اربعة لانها اما ان تدل
على الذات بحيث او الصفات الثبوتية الكمالية او السلبية التنزيهية او صفات الافعال فجزء ذلك الاسم
الكامل الاربعة جامعة وجمعها وهذا هو الاسم المكنون المخزون الذي لا يعلمه الا هو تعالى نعوذ مولينا
الصادق ان اسم الله الاعظم ثلثة وسبعون حرفا اعطي محمدا ثنتين وسبعين حرفا وحجب عنه حرف واحد
والمراد بالحرف الاسم والعلامة عليه شائع وفي نسخ التوحيد وحجب وحدانيتها وهو الاسم المكنون المخزون بهذه
الثلثة التي اظهرت فالظاهر هو الله وتبارك وسبحان وعليه فيكون المعنى ان هذه الثلثة حجب ووسائط

بين الخلق وبين هذا الاسم المكنون اذ بها يتوسلون الى الذات والى الاسم المختص بها فالظاهر هو الله لانه يفتقر
غيره اليه ويوصف به فيقال الرحمن اسم الله ولا يقال الله اسم الرحمن مثلاً فلا يتعين الآخرين ويحتمل ان يراد بها الرحمن
الرحيم لاقترانهما مع الله تعالى في التسمية ووقوع سائر الاسماء الحسنى الى هذه الثلثة لان بعضها دال على المجد والشان
فهو تابع لله تعالى وبعضها دال على افاضة الوجود والخيرات الدنيوية فهو تابع للرحمن وبعضها دال على افاضة
الخيرات الاخروية فهو تابع للرحيم ويحتمل ان يكون المعنى ان الظاهر بهذه الاسماء هو الله تعالى وهذه الاسماء انما جعلها
ليظهر بها على الخلق والمظهر هو الاسم والظاهر به هو الرب وتفسير المجلسي ره ان في اكثر النسخ الخاص هو الله تبارك
وتعالى وفي بعضها هو الله وتبارك وتعالى فعلى اكثر النسخ يكون ذلك بياناً لاسماء الثلثة ويؤيده نسخة الواو
فاولها الله وهو الدال على الجمع الاول لكونه موضوعاً للذات بالجامعة للصفات الذاتية الكمالية و
الثاني تبارك لانه من البركة والنمو وهو اشارة الى معدن الفيض ومنبع الخيرات الى الاشياء وهو يشمل
جميع الصفات الفعلية من الخالقية والرازقية والمنعمية وسائر ما هو منسوب الى الفعل كما ان الاول يشمل
الصفات الوجودية من العلم والقدرة وغيرها والثالث تعالى لدلالته على تعاليه سبحانه عن مشابهة الممكنات
وما يوجب نقصاً او عجزاً فيدخل فيه جميع صفات التنزيه ولما كان المراد بالاسم ما دل على الذات والصفات
اعم من ان يكون اسماً او فعلاً او جملة فلا محذور في عد تبارك من الاسماء ويؤيد هذا المعنى رواية التوحيد
حيث قال فيها فالظاهر هو الله وتبارك وسبحانه وهو صريح في ان ذلك بيان الاسماء الثلثة وهو المنسوب الى الله
وتبارك وتعالى كما قدمناه واما بالنسبة الى السبحانه فمن حيث انه دال على تنزيهه من جميع النقائص فيندرج فيه
ويتبعه جميع الصفات السلبية والتنزيهية ولما كان لكل من تلك الاسماء الثلثة الجامعة سبعاً اربعة ترجع اليها
جعل الكل منها اربعة اركان فقال وسبحانه لكل اسم من هذه الاسماء الثلثة الظاهرة اربعة اركان فهي
اثنا عشر فالله تعالى على الصفات الكمالية الذاتية الوجودية له اربعة دعائم هو وجوب الوجود والعزة
بالصمدية والمعبودية والعلم والقدرة والحيوة او الكمال الحيوة اللطف والرحمة او العزة وانما جعلت هذه
هذه الاربعة اركاناً لان سائر الصفات الكمالية انما ترجع اليها كالسميع والبصير والخبير مثلاً فانها راجعة
الى العلم والعلم يشملها وكذا وانما تبارك فله ايضاً اركان اربعة وهي الكمال والتربية في الدنيا والهداية
في الدنيا والمجازاة في الآخرة اما الموجد والخالق والرب والهادي والديان فيكون ادخال
الهداية في التربية وجعل المجازاة ركنين الاثابة والاشقاء ولكل منها شعب من اسمائه الحسنى كما

كما لا يخفى بعد التتبع والتتبع واما سبحان على النسخة الموحدة او تعالى على نسخة الخاص فلكل منهما اربعة اركان لانه
اما تنزيه الذات عن مشابهة الممكنات او تنزيه عن ادراك الحواس والاوهام والعقول او تنزيه صفاته
عما يوجب النقص او تنزيه افعاله عما يوجب الظلم والعجز والنقص ويحتمل وجهاً آخر وهو تنزيهه عن الشرك
والاضداد والانداد وتنزيهه عن المشاكلة والمشابهة وتنزيهه عن ادراك العقول والاوهام وتنزيهه
عما يوجب النقص والعجز من التركيب والحاجة والولد والتغيرات والعوارض والظلم والجور والعبث وغير ذلك
فالكل اثنا عشر ركناً حاصلة من ضرب ثلثة في اربع على ما تقدم ثم خلق لكل ركن منها اربعة الاثنا عشر
ثلثين اسماً فعلاً اسماء دالة على صفات الافعال منسوباً اليها اي الى تلك الافعال او تلك الاركان
الاربعة بان يقال لها اسماء الاركان اولى الاسماء الثلثة الظاهرة بحصص من ذلك ثلثة وستون اسماً
ثم شرع في بيان بعض اسمائه الحسنى على التمثيل واجمل الباقي فقال فهو الرحمن لجميع الخلق في الدنيا
الرحيم بالمؤمنين في الآخرة الملك في عالم الملك والملكوت يتصرف كيف يشاء القدوس الطاهر
عن النقائص والاضداد المنزه عن المصاحبة والاولاد والانداد الخالق الموجد للخلائق من العدم
او المقدر لهم لان الخلق ورد بمعنى التقدير لما يأتي وهو الخالق بالاعادة والاروية والمصور وهو الخالق للخلق
على صور مختلفة والاتجيل ان هذه الاسماء الثلثة مترادفة لانها بمعنى الايجاد والانشاء مع مراعاة المعنى
ونظيره ان البناء يحتاج الى التقدير في الطول والعرض والى ايجاد وضع الاحجار والاخشاب على نهج خاص
والى ترتيب ونقش وتصوير فهذه امور ثلثة مترتبة تصدر عنه تعالى في ايجاد الخلائق عن كتم العدم فلذا قال
باعتبار كل منها اسم على ذلك الترتيب الحي المدرك الدائم بلا زوال القيوم على كل شيء بالحفظ والرعاية
لا تأخذه سنة وهي الفتور والنعاس المتقدم على النوم والنوم وهو ترقي من الادنى الى الاعلى العليم
بجميع الاشياء كلياتها وجزئياتها قبل وجودها وبعد وجودها والخبير بدقائقها وحقائقها السميع
لها البصير بها البصير العالم بمصيراتها الحكيم الموجد للاشياء على طبق المصالح والحكم العزيز الذي لا نظير له
شيء ولا يعلبه احد الجبار وهو الذي يجبر الخلق على ما ليس لهم فيه اختيار من الصحة والمرض والموت
والحيوة والفقر والغنى والشباب والهرم والقوة والضعف او يجبرهم على ما يصلح نقائصهم ويجبر نقص
المكسور المنزه عن الحاجة والنقص العلي العالي عن الخلق بالقدرة عليهم او المرتفع عن الاشياء
والاتصاف بصفاتهم العظيم الذي لا يدرك حد كنه جلاله ولا يعرف نهاية كماله المتكبر

الذي له اقتدار تام بحيث لا يجري شيء في ملكه بخلاف حكمه الجاري الذي ان شاء فعل وان شاء لم يفعل السلام
معناه السلامة من كل عيب ونقص وآفة او معناه المسلم لان السلامة تنال منه تعالى الموفي الذي يؤمن
عباده من الظلم والجور او يؤمن من يطيعه من عذابه او الذي يصدق وعده او يصدق ظنون عباده
ولا يخيب آمالهم المهيمن وهو الرقيب الحافظ لكل شيء او الشاهد على خلقه بما يكون منهم من قول او فعل وجعله
ما في بعض نسخ من انه قلبت الهاء همزة كراهة اجتماعهما ثم قيل الاول الهاء الظاهر ان الاراده
من سمو العلم او من السامي المنشئ الخلائق بلا مثال من غير التدريج بلا مثال سابق منه الرفيع رفعة ذاته
وصفاته عن ذوات الممكنات وصفاتهم الجليل لجلال ذاته وقدرته على الاطلاق بحيث يصغر دونه
كل جليل الكريم المفيض للوجود بلا استحقاق الرازق وهو المجزل رزقه على عباده الحي المفيض للحيوة بعد الموت
وتبدا الحيث المزيل للحيوة عن كل ذي حيوة بالممات والآلات الباعث للخلائق بعد الممات المعيد
لهم بعد الوفات الوارث لرجوع الاملاك اليه بعد فناء الملاك ومتوارثها بعد موتهم كما
قال تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار هذه الاسماء وما كان من الاسماء الحسنى تتم تلثمائة وتسعين اسما
مقترنة بهذه الاسماء الثلثة وموجود لما في نسخة التوحيد وبعض النسخ كما في من ان الاسماء الثلثة مذكورة
في كلامه اشارة اليها وهذه الاسماء الثلثة اركان لتلك الاسماء الحسنى الى اسماء بعضها وطرق بعضها هذا
ويحتمل ان يكون المراد بالاسماء الثلثة ما يدل على وجوب الوجود والعلم والقدرة والاثنى عشر ما يدل على
الصفات الكمالية والتنزيهية التي تتبع تلك الصفات والمراد بالمثلثة صفات الافعال التي هي آثار
تلك الصفات الكمالية ويؤيده قوله فعلا منسوبا اليها ويحتمل ان يراد بالاسماء الثلثة الله الرحمن الرحيم كما تقدم
ويراد بالاركان الاربعة حروفها فان الحروف المكتوبة في كل من هذه الاسماء الثلثة اربعة وكميت
اركانا باعتبار ان اسماءها وقوامها انما تتحقق بتلك الحروف وحكى العلامة الحلي عن والده انه قال
الذي يخطر بالبال في تفسير هذا الخبر هو ان الاسم الاول كان جامعا للدلالة على الذات والصفات
ولما كان معرفة الذات محجوبة غيره لم جزء ذلك الاسم على اربعة اجزاء وجعل الاسم الدال على الذات
محجوبا عن الخلق وهو الاسم الاعظم باعتبار والدال على المجموع اسم اعظم باعتبار آخر ويشبه ان يكون
الجامع هو الله والدال على الذات فقط هو وتكون المحجوبية باعتبار عدم الاستقلال كما قيل ان

ان الاسم الاعظم دخل في جملة الاسماء المعروفة ولكنها غير معروف لنا ويمكن ان يكون غير جامع قال
والاسماء التي ظهرت الله على الخلق على ثلثة اقسام منها ما يدل على التقديس مثل العلي العظيم العزيز الجبار
والمتكبر ومنها ما يدل على علمه ومنها ما يدل على قدرته وانقسام كل واحد منها الى اربعة اقسام اما
يكون التنزيه اما راجعا الى الذات او الى الصفات او الافعال ويكون ما يدل على العلم اما المطلق العلم
او العلم بالجزئيات كالسميع والبصير او الظاهر او الباطن وما يدل على القدرة اما للرحمة الظاهرة او الباطنة
او العنف ظاهرا او باطنا او ما يقرب من ذلك التقسيم والاسماء المفردة على ما ورد في القرآن والاخبار
نوف من ثلثمائة وتسعين اسما ذكرها الكفعمي في مصباحه فعليك بجمعها والتدبر في ربط كل منها بركن من
تلك الاركان انتهى كلامه وقال الصدوق في الخبر بعد ذكر هذا الخبر بيان الاسم ما دل على الذات
الموصوفة بصفة معينة سواء كان لفظا او حقيقة من الحقائق الموجودة في الاعيان فان الدلالة كما
تكون في الالفاظ كذلك تكون بالذوات من غير فرق بينهما فما دل الى المعنى بل كل موجود بمنزلة صادر عنه
ومجيده بل كل منها عند اولي البصائر لسان ناطق بوحدانيته يسبح بحمده ويقدسه عما لا يليق به
بحيث يقال كما قال الله وان من شيء الا يسبح بحمده بل كل من الموجودات ذكر وتسبيح له اذ يفهم
منه وحدانيته وعلمه واتصافه بسائر صفات الكمال وتقدسه عن سمات النقص والزوال قوله
مستتر من الاستتار غير مستتر على البناء للمفعول اشارة الى ان خفائه وعدم نيله انما هو لضعف البصائر
والابصار لا انه جعل عليه ستراً خفاه وكان الاسم الموصوف بالصفات المذكورة اشارة الى الاول
ما نطق به الذي ذكره في باب العقل اعني النور المحمدي والروح الاحمدي الذي من العقل الكلي عبر اوله
الاربعة اشارة الى جهة الالهية والعوالم الثلثة التي تشتمل عليها اعني عالم العقول المجردة عن المواد و
الصور وعالم الخيال المجرد عن المواد دون الصور وعالم الاجسام المقارنة للمواد وبعبارة اخرى
الى الحس والخيال والعقل والسر وثالثة الى الشهادة والغيب وغيب الغيوب ورابعة الى الملك
والملكوت والجبروت واللاهوت ومعية الاجزاء عبارة عن لزوم كل منها الآخر وترتبه عليه في
تمامية الجملة وجزء المكنون السر الالهي واغيب اللاهوت قوله هذه الاسماء التي ظهرت التي
مبتدأ او خبر اي هذه الاسماء الشائعة فيما بين الناس هي التي ظهرت من الاسماء الثلثة قوله ما لطف
هو الله يعني ان الظاهر بهذه الاسماء الثلثة هو الله فان السر يظهر بالاسم ويعرف به ويجب

ان يكون قوله فان الظاهر هو الله خبر لقوله هذه وقوله التي ظهرت صفة له ان فان الظاهر بها هو الله
والاركان الاربعة الحيوة والموت والرزق والالم التي وكل بها اربعة املاك هم افيدرع عزائيل
وميكائيل وجبرئيل فعند الاول تنفخ الصور والارواح في قوالب الاجساد والاجساد وعظام تتحرك
وحركة لانبعاث الشوق والطلب ولم ارتباط مع الحركة ولم يكن هو ام ينبعث الشوق وحركة لتحصيل
الكمال في احد وعند الثاني تجريد الارواح والصور عن الاجساد وهو اخراج النفوس من الابدان
ولم ارتباط مع الصورة ولم يكن هو ام يكن الانتقالات والانقلابات في الاجسام والاستحالات
والاشتغالات الكثيرة في المعنى والاخراج من الدنيا والقيام عند الله للارواح بل كانت الانبياء
كلها واقعة في منزل وحد ومقام اول وعند الثالث عطاء الغذاء والانما على قدر لائق ومقدار معلوم
لكل شيء بحسبه ولم ارتباط مع الحفظ والامساك ولم يكن هو ام يكن المنشور والنامي في الابدان ولا
التطور في اطوار الملكوت في الارواح والالهام الحجة للفطرة وعند الرابع الوحي والتعليم وقارئة
الكلام من الله الى عباده ولم ارتباط مع القوة المنطقية ولم يكن هو ام يستفد جدد من المعاني بالبيان و
القول ولم يقبل قلب جدد الهام الحق والمعاني في الروع وهذا اسرار لا يحتملها المقام انتهى اقول لنبه قد
طور هذا الكلام الى كما طور هذه الاسرار فان هذا التاويل في كلامهم جراة عظيمة بل موجب الغيب وعظم من
ذلك تاويل بعضهم الاثني عشر في هذا الخبر بانها كناية عن الروح الكلية وثمانية وستين عن درجاتها
ومنهم من جعل الاسم كناية عن مخلوقاته تعالى والاسم الاول الجامع على اول مخلوقاته تعالى وهو العقل وجعل ما
بعد ذلك كناية عن كيفية تشعب المخلوقات وتعدد العوالم وهو راجع الى تاويل الفيض واما استغفاره
له ولمن خاض في التاويل بغير برهان والدليل فالامر واضح الى الله ونهاية واوليا والمقدار الذي
يوثق به من هذا الخبر ان سبحانه مخلوقة حادثة وانه تعالى خلق اولا اسما وحدا ثم جعل هذا الاسم اصلا
لاربعة اسما وجعل واحدا من هذه الاربعة مكنونا مخزونا عنده مستاثرا به في علم الغيب وظهر ثلثة منها
بني خلقه لحاجتهم اليها ثم جعل هذه الثلثة اصلا لاثني عشر اسما وجعل كل واحد من الاثني عشر
اصلا لثلاثين اسما حتى بلغ احد وثمانية وستين اسما فالثمانية ترجع الى اثني عشر وترجع الاثني
عشر الى ثلثة والثلثة ترجع الى ذلك الواحد وذلك الوجه مبدا ومرجع لجميع الاسما
كما ان الواحد تحت تعالى مبدا ومرجع لجميع الاشيا زاد على ذلك من التعيين والتشخيص في الاسما و

والاركان انما ذكر على سبيل الاحتمال والا فهو رجم بالغيب وكذب على الله بلا ريب قوله وحجب الاسم
المكنون المخزون هذه الاسما الثلثة لعل انما للسببية والظرف متعلق بحجب والمعنى والله اعلم انه تعالى
حجب ذلك الاسم الواحد عن الخلق بسبب ظهور هذه الاسما الثلثة وكفايتها لهم وقوله وذلك
قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن الاية اما اشارة الى فاقة الخلق وثبات حاجتهم الى هذه الاسما
او استشهاد بان له تعالى اسما حسنى ومنعهم ليدعوه بالخلق بها واشارة الى كون الاسما الثلثة الظاهرة
اركانا للبواقي ويكون فيه ايما لطيف الى تلك الاسما الثلثة بناء على انها الله الرحمن الرحيم وانما لم يذكر
الثالث اما للاختصار او لانه اراد بالرحمن المتصف بالرحمة المطلقة الشاملة للرحمة الدنيوية والاخروية
وسبب نزول الاية على ما قيل ان المشركين سمعوا رسول الله يقول يا الله يا رحمن فقالوا او نهانا ان
ان نعبد الهين وهو يدعو الها اخر فنزلت الاية وان اليهود قالوا انك لتقل ذكر الرحمن
وقد كثره الله في التوراة فنزلت الاية في رد ما توهموا فظهر في التوحيد عن ابي عبد الله قال ان
الله علم لا جهل فيه وحيوة لا موت فيه ونور لا ظلمة فيه بيان العلم والحيوة لما كانا عين الذات صح اطلاقه
عليهما والحق عنه كما لادراك الافعال وعند المتكلمين من الامامية والمعتزلة كونه تعالى مثلا العلم والارادة
ولعبارة حيث كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر واما اطلاق النور عليه تعالى فيمكن ان يراد به الوجود لانه منشا
الظهور ويراد به الظلمة الامكان والمعنى انه تعالى وجود لا امكان فيه فافهم فظهر في قول المستدل في
الصحيفة لك يا الهي وحدانية العدد الخ اقول ظاهره ينافي ما اتفق عليه اهل التوحيد من نفي الوحدة العددية عنه تعالى
ودل عليه العقل والنقل اما الاول فلان حقيقة الوحدة العددية ومعروضها انما هو هويات عالم الامكان
من قضاء الممكن بالذات وان ما يطلق عليه تعالى هو الوحدة الحقيقية واما النقل فهو قول علي في بعض
خطبه الواحد بلا تاويل عدد دخل في بعضها وجد لا بعدد قائم لا بائد وما رواه الصدوق في الخصال
والمعاني والتوحيد باسناده عن شريح بن هانئ قال ان اعرابيا قام يوم الجمل الى علي امير المؤمنين

والمعنى الثاني فيه على هو الوحدة الحدية بمعنى ان يكون له ثان من نوعه والمعنى الثاني ان يكون المراد ضعفاً من
نوعه فان النوع يطلق في اللغة على الصنف وكذا الجنس على النوع كما في الرومي مثلاً هذا واحد من الناس اي صنف
من اصنافهم والمعنيان الثانيان الاول منهما شاملة لا نفي الشريك والثاني لا نفي الشريك وكيفما كان فقد ذكر
الاصحاب في توجيه هذه الفقرة من كلامه وجهين منها ان المراد منها نفي الوحدة الحدية لا اثباتها لان المعنى
ان وحدته لعدد لك ومن صنعك واذا كانت من صنعه تعالى وفعله تكون حادثة واذا كانت حادثة
تكون غيره تعالى فيكون المقصود نفيها عنه تعالى حيث انه اثبت بالكلام بانه صانعها وموجدها ويلزم من ذلك
ان لا تكون هي موجدة ومنها ان المراد انه ليس لك من العدد الا الوحدانية بمعنى انه تعالى ليس بداخل في
العدد بل هذا الوصف بمعنى آخر وهو الوحدانية وانما ذكر وصف العدد لفائدة انه وصفه تعالى بكونه هذا
وما يتوهم منه ان الحدية عددية يلزمها ما لا يلزم الوحدة الحدية فقوله ع يدل على انه ليس له تعالى الا الوحدانية
المغايرة للوحدة الحدية والمشاركة لها في الاسم ويحتمل ان يكون في التعبير بالوحدانية دون الواحدية
اشارة الى ان العدد ليس العدد الذي للواحدية بل الذي له الوحدانية فيكون قسم بالعدد مجازاً والمعنى
اذا عد الموجودات كنت المتفرد بالوحدانية من بينها ومنها ان معناه ان لك من جنس العدد صفة
الوحدة وهو كونك بلا شريك وكونك الاثنينية لك في الربوبية ومنها ان المراد لك وحدانية العدد بالخلق
والايجاد لها فان الوحدة الحدية من صنعه وفيض وجوده تعالى والفرق بينه وبين الاول ان هذا المعنى يفيد ان
المقصود انها من صنعه وموجوداته تعالى والمقصود من الاول نفيها عنه تعالى وربما يقرر هذا المعنى بتقرير آخر وهو ان
الوحدة الحدية حال الوحدة كالقوة الحيوانية فنسبته بهذا اللام في قوله تعالى له ما في السموات والارض
ومنها ان الياء في الوحدانية ياء النسبة وحاصل المعنى ان الوحدة التي تنسب اليها الاعداد وتركب
منها ويمكن تعدد مخصوص بالاطلاق عليك لا تطلق على غيرك لان كل سواه فله ثان وينبغي
موجود تحت كلي فهو جنس من الجنس ومنها ان يكون الياء للمبالغة مثلها في احمر والمعنى ان حقيقة الوحدة
الحدية التي تنبغي ان تسمى وحدة مخصوصة بك ولا تطلقها على غيرك فمجاز شائع ويؤيده ما
رواه في الكافي عن فتح الحرجاني في حديث طويل عن ابي الحسن ع قلت يا ابن رسول الله لا يشبهه شيء ولا يشبه
هو شيئاً والله واحد والانسان واحد ليس قد تشابهت الوحدانية قال ع يا فتح جهلت ثكلتك امك الله تعالى
انما تشبه تاماً في الاسماء فهو واحد وهو دليل على المسمى وذلك ان الانسان وان قيل انه واحد

فاما

واحد فانه يخبر انه جثة واحدة وليس باثنين والاثنان وحدة ليس بواحد لان اعضاءه مختلفة و
الوانه كذلك ومن الوانه مختلفة فليس بواحد وهو اخبار انه ليس بسواد وهو غير لحمه ولحمه غير دمه
وعصبه غير عروقه وشعره غير بشره وسواده غير بياضه وكذلك سائر جميع الخلق كالانسان واحد
في الاسم لا في المعنى والله واحد ولا واحد غيره ولا اختلاف فيه ولا تفاوت زيادة ولا نقصاناً واما
الانسان المخلوق المصنوع المؤلف من اجزاء مختلفة وجواهر شتى غيرانه بالاجتماع شيء واحد
جعلت فداك فرجت عني فرج الله عنك الحديث ومنها ما حكي عن شارحها السيد علي خان ره
من ان حاصل المعنى انه لا كثرة فيك اي لا اجزاء لك ولا صفة لكثرة وان على ذلك وتوضيح
المرام ان قوله تعالى لك وحدانية العدد يفسره قوله ع ومن سواك مختلف الحالات متشقق الصفات
فانه قابل كل فقرة من الفقرات الاربع المتضمنة للصفات التي قصرها عليه تعالى لفقرة متضمنة
لخلافها فيمن سواه على طريق اللف والنشر الذي يسميه ارباب البديع معكوس الترتيب اذا علمت
ذلك ظهر لك ان المراد بوحدانية العدد معنى يخالف معنى اختلاف الحالات والتشقق من
الصفات لغيره سبحانه فيكون المقصود اثبات وحدانيته تعالى تعدد من صفاته وتكثر من جهاته وان
عددها وكثرتها في الاعتبارات والمفهومات لا تقتضي اختلافاً في الجهات والحيثيات ولا تركباً في الاجزاء
بل جميع نعوته وصفاته تعالى المتعددة موجودة بوجود ذاته وحيثية ذاته بعينها حيثية علمه تعالى وقدرته
وسائر صفاته الايجابية ولا تعدد ولا تكثر فيها اصلاً بل هي وحدانية العدد موجودة لوجود واحد بسيط
من كل وجه اي كل منها عين ذاته فلو تعددت لزم كون الذات الواحدة ذواتاً الى ان قال وبالجملة
فمعنى قصر وحدانية العدد عليه تعالى نفي التعدد والتكثر والاختلاف من الذات والصفات على الاطلاق
وهذا المعنى مقصور عليه تعالى لا يتجاوزه الى غيره اشد الحصر ومنها ان العدد هنا مقتضى معنى الذات و
المقتضى فن من فنون الحروب شائع الاستعمال بينهم كناية عن الوحدانية الذات لا لغيرك
ويؤيده الفقرة التي بعدها وهي قوله ع وملكة الحدة الصمد لا يخفى ضعفه

فظهر بيت جهاره في التوحيد وعن تفسير العياشي ونهج البلاغة عن الصادق ع عن آبائه ان عليا ع خطب
بهذه الخطبة بعد سؤال رجل عنه ع بقوله صف لنا ربنا لنزداد له حبا ومعرفة فغضب ع ونادى الصلوة
جامعة فغاص المسجد باهله فصعد المنبر وهو مغضب متغير اللون فحمد الله وصلى على النبي ص والائمة ع ساق الخطبة
الى ان قال ع فانظر ايها السائل فما دلك القرآن من صفته ع فائتم به واستضئ بنور هدايته وما كلفك
الشيطان علمه مما ليس عليك في الكتاب فرضه ولا في سنة النبي ص وائمة الهدى اثره فكل علمه الى الله تعالى
فان ذلك منتهى حق الله تعالى عليك واعلم ان الراسخين في العلم هم الذين اغناهم الله عن اقتحام السدد
المضروبة دون الغيوب بالاقرار بجملة ما جهلوا من الغيب المحجوب فمدح الله تعالى اعترافهم بالعجز عن تناول
ما لم يحيطوا به علما وسمى تركهم التعمق فيما لا يكلفهم البحث عن كنهه رسوخا فاقتصر على ذلك ولا تقدر
عظمة الله تعالى على قدر عقلك فتكون من الهالكين اقول الاقتحام الهجوم والدخول بغالبة والسدد جمع السدة
وهي الباب المغلق وفيه اشكال من جهة دلالته على ان الراسخين في العلم في قوله لا يعلم تأويله الا الله والراسخون
في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا غير معطوف على المستثنى كما دلت عليه الاخبار المتظافرة واجمع
عليه الشيعة من ان الراسخين في العلم هم الائمة ع وان عندهم علم القرآن كله محكمه ومتشابهه وجملة قوله
منها ما عن الكافي عن الصادق ع قد نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم تأويله وفي رواية قرب الاسناد قال الصادق ع
الراسخين في العلم قد علمه الله تعالى جميع ما انزل اليه من التنزيل والتأويل وما كان الله لينزل عليه شيئا لم
يعلمه تأويله واوصيائه من بعده ليعلمونه كله وعن الباقر ع الراسخون في العلم من لا يختلف علمه
نعم هذا يوافق مذهب الجماعة القائلين بوجوب الوقف على الله وان العلم بمؤول القرآن ومتشابهه
مخصوص بالله وكيفما كان فيقدح في بنائه وجوه الاول ان ما ذكره ع من اعتراف الراسخين في العلم
وتسليمهم مخصوص بزمان لم يعلمهم الله تعالى ذلك المتشابه والاخبار تنزل على ما بعد ذلك فكانه
تعالى بين انهم لما آمنوا بجملة ما انزل من المحكمات والمتشابهات ولم يتبعوا ما تشابه منه كالذين
في قلوبهم زيغ اتاهم الله علم التأويل وصحهم الى نفسه تعالى في الاستثناء فهو في قوة دفع
الاستبعاد عن مشاركتهم ع لله تعالى في ذلك العلم وبيان انهم ع انما استحقوا افاضة ذلك العلم
بسبب اعترافهم بالجهل وقصورهم عن الاحاطة بالمتشابهات من تلقاء انفسهم ع

وان

وان علموا التأويل بوحي آخر وفي تتمة كلامه ع بعد هذا دليل على ما ذكرناه انه ع لما اخبر بعض الاعراب قال
له رجل كلبي اعطيت يا امير المؤمنين علم الغيب فقال ع يا اخا كلب ليس هو بعلم الغيب وانما هو
تعلم من ذي علم الثاني ان المراد من اقرارهم بالعجز عن ادراك المتشابهات وتسليمهم
انما هو بالنظر الى ذاتهم وطبيعتهم البشرية بحيث لو خلوا وانفسهم لم يعلموا ذلك لو حي الهي
لكانوا عاجزين عن ذلك مسلمين له وذلك لا ينافي تعليمهم ع بذلك من الوحي الالهي
كما قالت الملائكة سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا والثالث ان الآية ظهرا وبطنا فالمتشابه
بالنسبة الى جهلنا المراد به ادراك كنه الواجب ومعرفة حقيقته وهم ع بالنسبة الى هذا المعنى
عاجزون عن ادراكه ومعرفته تعالى حق المعرفة فكل منهم ع كان يقول سبحانك ما عرفناك
حق معرفتك فالخطبة تحمل على هذا والمعنى الثاني للمتشابه هو معرفة معاني المتشابهات و
ادراكها من القرآن وهذا هو الذي عليه ع بالوحي الالهي وعليه تحمل الاخبار المذكورة و
على الاول فالوقف على الله تعالى وعلى الثاني فلا وقف وهو موضع دقيق لا يخفى لطفه فلا تغفل
الرابع ان المراد من الخطبة الالزام على من يفسر الآية كذا او يكون له ايد فهم فاجاب ع بمقتضى
ما يطابق اعتقاده الخامس ع عن المحدث البحراني من ان لفظ الراسخين في العلم قد ورد في انه اخبر
في قوله تعالى ولكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك الآية ولا ريب في ان الراسخ
في العلم ليس منحصرا في مرتبة واحدة بل له مراتب متعددة اولها مرتبة الذين اقتصروا في صفاته تعالى
وملائكته وعلم غيبه على ما اوقفهم الشريعة عليه في الجملة كما اوصله الرسول ص الى افهامهم وعلى
هذا لا يحمل كلام امير المؤمنين ع في الخطبة وهذه الآية ولفظ الراسخين في الآية المتفقة
الواردة في حق الائمة ع تحمل على اعلى المراتب المناسبة لهم ع كما اشير في الرواية السابقة الى قوله ص
وقول الله ص فقد الراسخين في العلم اخبر

عظم رب بيت نجم فيما اشتهر عن النبي ص من عرف نفسه فقد عرف ربه وذكر له معان عديدة لتعدد النفس
ومنها ان النفس لما كانت محركة للبدن والروح محركة للجسد فيلزم من معرفة ذاك معرفة ان
للعالم مدبرا ولكون محركا لمعرفة النفس من جملة الأدلة الموصلة الى معرفة الرب ومنها ان
من عرف كون نفسه موجودة وانها لو كانت متعددة لأمكن التعارض والمنافاة والفساد في الهدف
عرف ان الرب لو تعدد لزم ذاك كله كما قال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ومنها من عرف انه
لا يخفى على النفس جزء من الجسد علم انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماء والارض لاتساع علمه
المخلوق وجهل الخالق ومنها من عرف ان النفس ليست اقرب الى شيء من الجسد الى شيء آخر منه علم ان
نسبة الاشياء كلها الى قدرته وعلمه على السواء ومنها من عرف ان النفس موجودة قبل البدن
باقية بعده عرف ان ربه كان موجودا قبل خلق الخلق وهو باق بعد ما لم يزل ولا يزال ومنها من
عرف ان النفس لا يعرف كنه ذاتها وحقيقتها عرف ان الرب كذلك بطريق اولى ومنها من عرف ان
النفس لا يعرف لها مكان ولا اينية عرف ان ربه ايضا منزه عن المكان والاينية ومنها من عرف ان
النفس لا تحس ولا تمس ولا تدرك بالحواس الظاهرة عرف ان الرب كذلك ومنها من عرف نفسه
بانها اماتة بالسوء فاشتغل بمجاهدتها وبعبادة ربه ومن عبد ربه وجاهد نفسه كانت معرفته صحيحة ومن
عصاه فكانه لم يعرفه لانه اذا لم يشفع بمعرفة فهو شوحا لا عن الا يعرفه فكانه ص قال من عرف نفسه
جاهدها وعبد ربه ومن عبد ربه فقد عرفه حق المعرفة وحصر ثمرة العلم ومنها من عرف نفسه بصفات
النفس عرف ربه بصفات الكمال لان النفس دل على حدوث فيلزم ملازمة الكمال للقدم فائدة
ومنها انه ص علق محالا على محال اركانه لا يعرف حقيقة النفس ولا يمكن معرفة حقيقتها وكنهها كذلك
لا يمكن معرفة حقيقة الرب فيجوز ان يوصف بما وصف به نفسه والمراد

عظم عدم فيما اشتهرت رواية عن النبي ص من ان الله تعالى خلق آدم على صورته وقد حكي عن الرضا ع
وجوه في توجيه الاول ان الضمير راجع الى آدم ع يعني ان الله خلقه على الصورة التي قبض عليها فان
حاله لم يتغير في الصورة بزيادة والا نقيصة كما يتغير احوال سائر البشر من ولده وبنيه ما لا يخفى ثم
والثاني ان يكون الضمير راجعا الى الله والمعنى ان الله خلقه على الصورة التي اختارها وجعلها لان الشيء قد
يضاف على هذا الوجه الى مختاره والثالث ان هذا الكلام خرج على سبب مخصوص وهو ان الرسول ص مر عن الحسن
انه قال ان النبي ص قال لرجل من الانصار وهو يضرب وجه غلام له ويقول له قبح الله وجهك ووجه
من يشبهك فقال ص له مهلا قلت فان الله خلق آدم ع على صورته يعني المضروب الرابع ان المراد ان الله
خلق آدم ع وخلق صورته لينفي بذلك الشك في ان تأليفه من غير غيره لان الله لا يفتقر في
الاقدار والتدبير والجواهر وما شاكلها من الاعراض المخصوصة من الاعراض حتى لا ينفرد الله تعالى
بالقدرة عليها فيمكن قدم النظر ان تكون الجواهر من فعله تعالى وتأليفها من فعل غيره فكانه ص اخبر بهذه الفائدة
الجليلة وهو ان صور آدم ع وتأليفه من فعل الله تعالى وكما نفى ان يكون الله تعالى انشأه على هذه الصورة
التي تشهد عليها على بدء الابتداء وانه لم يشتق اليها ويتدرج كما جرت العادة عليها في نمو البشر ولها شاهد ما ذكره
جمع من شراح الحديث ولم يذكره السيد وهو ان المراد من الصورة الصفة من كونه سميعا بصيرا متكلما
وجعله قابلا للاتصاف بالاوصاف الكمالية والجلالية على وجه لا يفضي الى التشبيه والسابع اقول الدليل على
الوجه الثاني ما رواه الصدوق ره في التوحيد عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع وعلى الوجه الثالث ايضا ما رواه فيه
وفي العيون عن الحسين بن خالد عن الرضا ع قال قلت يا ابن رسول الله ص الناس يروون ان النبي ص قال ان
الله تعالى خلق آدم على صورته فقال ع قاتلهم الله لقد حذفوا اول الحديث مر رسول الله ص على رجلين يتسابان
فسمع احدهما يقول لصاحبه قبح الله وجهك ووجه من يشبهك فقال ص يا عبد الله لا تقل هذا لاخيك
فان الله خلق آدم على صورته وفي التوحيد مثله عن علي بن ابي طالب ع قال الصدوق ره فما تركت
الشبهة من هذا الحديث اوله وقالوا ان الله خلق آدم على صورته فضلوا في معناه وضلوا انتهى

مظهر ٢٧ ما رواه الصدوق ره في فقه الرضا عن الصادق ع انه سئل هل خلق الله الخلق فقال ان الله
لم يخلق خلقه عبثاً ولم يتركهم سدى بل خلقهم لاظهار قدرته وتكليفهم طاعته فيستوجبوا بذلك رضوانه
وما خلقهم ليجلب منهم منفعة ولا ليدفع بهم مضرة بل خلقهم لينفعهم ويوصلهم الى نعيم الابد بحديث قول
لعله رد على الاشاعرة القائلين بان افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض ويحقق هذا المرام موكول
الى مقام آخر ورد ايضا على الملاحدة المنكرين للتكاليف استناداً الى شبهات شاسرة واوهام كاسرة
منها ان المكلف اما ان يكون حال تكليفه العبد الى الفعل والترك او حال رجحان دوعي احدهما على الآخر
ففي الاول يستحيل وقوع المأمور به منه في الخارج والتكليف غير واقع والا جائز عند الاكثر لان ما لم يكن عالم
يترجح وجوده لم يقع اذ يلزم من تجويز الترجيح بلا مرجح انسداد باب اثبات الصانع وعلى الثاني فالمرجوح
يمتنع الوقوع والا لزم ترجيح المرجوح فالراجح واجب الوقوع فالتكليف بالراجح تكليف بما لا يطاق
وقوعه وبالمرجوح بما يمتنع وقوعه وكلاهما مستحيلان ومنها ان المكلف به ان علم الله تعالى في الازل وقوعه
فخلافه معلومه محال فلا فائدة في ورود الامر به وان علم لا وقوعه فالتكليف به تكليف بالمحال
وكلاهما عبث وسفه والله تعالى منزه عنهما وان لم يعلم هذا ولا ذاك فهو قول بالجهل في حقه تعالى وبوطل
والجواب عن الاول بالتمسك بما تقدم في مسئلة الجبر والاختيار من ان علم الله تعالى لا يكون علة لفعل
المكلف وان المكلف فاعل مختار فالمرجح بلا مرجح انما هو وجود الممكن بلا فاعل وليس الامر كذلك
ومنها ان ورود الامر بالتكاليف اما لفائدة او لا لفائدة وعلى الاول فهي اما عائدة الى المعبود او
الى العابد والاول محال لانه تعالى كامل الذات بذاته لا بغيره وعلى الثاني فهي اما عاجلة او آجلة
والاول باطل لان التكاليف كلها شاق والالم في الدنيا والثاني عبث لان جميع الفوائد محصورة
في دفع الالم وحصول اللذة والله قادر على اعطائها وتحصيلها للعبد ابتداء من غير توسط العبادة
والمشقة فيكون توسط التكاليف عبثاً وهو ممتنع على الحكيم تعالى وكذا الكلام في الشاق والجواب عنها
ان المنفعة راجعة الى العابد والله تعالى وان كان قادراً على تحصيلها للمكلف بلا توسط التكليف
ولكن الحكمة البالغة اقتضت ان يقرن المسببات باسبابها كما تقدم الى ان الجبر الامر
ومنها ان العبد غير موجد لافعاله لما تقدم من ان المؤثر في الوجود هو الله تعالى والا لزم العبد غير
عالم

غير عالم بتفصيل ما يفعله ومن لا يعلم شيئا تفاصيله لا يكون موجدا له فالامر بذلك تكليف بالممتنع
وهو محال والجواب بما مر في مسئلة الجبر والاختيار من كون العبد مختاراً في فعله وان فعال العباد
هم الذين اوجدوها ولم يوجدها فيهم الحكيم تعالى وهنا ان المقصود من التكليف انما هو تطهير القلب
على ما دلت عليه ظواهر الادلة من الكتاب والسنة فلو فرضنا انسانا مستغرق اوقاته في اشغال قلبه بالله
بعد تطهيره من الرذائل وتحليته بالفضائل بحيث لو اشتغل بهذه التكاليف الظاهرة لصار ذلك
عائقا له عن الاستغراق في معرفة الله وجب ان تسقط عنه هذه التكاليف الظاهرة وتجب
ان المقصود من التكليف وان كان ما ذكر من التطهير وجلاء القلب الا ان الانسان لا سبيل له الى
ذلك الا بالاخذ من الحكيم الخبير العالم بحقائق الاشياء والقادر على ما يشاء والانسان لما جاز الكمال
الضعيف ربما يريد ان يصلح شيئا فيفسده كما اتفق له في كثير من افعاله واعماله كما هو المشاهد به
لهذه الى من اراد الدخول في صناعة او عمل وهو جاهل بها ورام الاصلاح صار بالفساد اكثر مما
يصلح وقد رأى الشارع الحكيم على انه لا سبيل الى تطهير القلب وتحليته بالفضائل وتخليته من الرذائل
الا بالمواظبة والمداومة على الاعمال الصالحة الظاهرة مع انه لم يبلغ احد الى مقام الفضل والغاية
العظمى في ذلك مثل ما بلغه نبينا سيد البشر ورئيس اهل الفكر والنظر وقد كان اكثر الناس عبادة لربه
واشدهم مواظبة لقلبه وما الجملة فكل احد نفسه معمورة في اول الكون في عمق بحر الطبائع والجبلة
في غياهب ظلمات الدنيا مغشاة باغشية الحجب الجسمانية مظلمة بالاخلاق النفسانية من الشهوة
والغضب والاكل والشرب والجماع والهم والغم وما يجري مجراها من خطرات الوهم وهواجس الفكر
غير ذلك الا من عصمه الله وليس اشتغال القلب بالله والتشوق اليه تعالى مما يمكن حصوله الا بعد الوقوف
وبعد اطلاقه النظر في كشف المعارف الالهية كما زعمه هؤلاء الملاحدة من الصوفية الاعراض عن الشريعة
الصادرة من الحضرة الالهية بواسطة الحضرة النبوية صدرا على الله ورسوله وحكما بغير ما انزل الله ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وترجيح لمتابعة الشيطان والطاعة على طاعة الرحمن وعنادا
لله ورسوله والله تعالى في محكم كتابه يلفظ يفهم بمجاري العالم وما خلقنا الجن والانس الا ليعبدون
ثم انه يرد على ارباب هذه الشبهات اوجب ما ذكروه اعتقاد عدم التكليف فهذا تكليف بعدم التكليف
وهو تناقض ثم انه ربما يختلج في الخواطر الفاترة والعقول القاصرة ان الله تعالى اذا كان منزهاً عن

لذة الاشقاء وغنائه عن طاعة العبيد فالسبب في التعذيب والايلام والعقاب في الآخرة بل الغرض
في التكليف وهذا في الحقيقة يرجع الى الشبهة الثالثة والجواب ان الجاهل والمتعاطي امراض مهلكات
والطاعات ادوية منجيات والله تعالى بمنزلة الطبيب والانسان المكلف بمنزلة المريض فكما ان
الحكمة في استعمال الدواء بامر الطبيب كما وقع يرجع نفعه الى المريض كذا هذا الحكم ايضا والطاعات
يرجع نفعها الى الانسان والمريض اذا خالف امر الطبيب باستعمال ما يضره وترك ما ينفعه
اهلك نفسه لم يكن هلاكه من الطبيب بل والاظهر عين المخالفة بل لانه سلك غير طريق الصحة التي قررها
له الطبيب فكذا الكلام الانسان المكلف كما قال الله قد افلح من زكاها وقد خاب من دسّاها وقال الله تعالى
من اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها والعقاب على ترك الاوامر وارتكاب المناهي ليس من الله
تعالى شيئا اشقاء على نحو غضب وشقاء بل لاقتضاء حكمته الباهرة التي تعجز عنها العقول الباهرة ترتب
الاسباب على مسبباتها فخلق الله تعالى نفس الانسان على وجه تجنبها وتكملها بالفضائل وتهلكها وتشقيها بالرذائل
وهو تعالى غير عاجز عن الاشباع من غير الكل والارزاق من غير تسبب الانسان الولد من غير مضاجعة وجماع
ولكنه تعالى قد رتب الاسباب والمسببات لحكمة خفية لا يعلمها غيره تعالى والراسخون في العلم وبالجملة فهذا
مظهر ٣٩ في الوسائل عن الصدوق ره عن جميل بن دراج عن الصادق ع في قوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون فقال ع خلقهم للعبادة قلت خاصة ام عامة قال ع بل عامة اقول تحقيق المقام ان السؤال كان عن عمومها بالنسبة الى الكفار او خصوصها بالمؤمنين فاجاب
بانها عامة للمسلمين والكفار كما هو ظاهر لفظه ودلالة على كون الكفار مكلفين بالفروع وجزم بمسئلة
موكدة الاداء وخلاصة الكلام فيها ان العلماء اتفقوا على ان الكفار مكلفون بالايمان واختلفوا في
تكليفهم بالفروع كالصلوة والصوم ونحوها فالمحكي عن اكثر العامة الاول وعن الاشعرية الثاني وهم
من فصلوا بين الاوامر فلا والنواهي فنعم وربما نسبوا خلافهم على ان حصول الشرط الشرعي هو شرط
في صحة التكليف ام لا فمن قال بالشرطية نفى التكليف ومن نفاها اثبته وانت خبير بان عدم
اشتراط الحصول في شرائط الصلوة كالطهارة ونحوها مما تشهد به الضرورة والكتاب والسنة و
الاجماع فهو حجة واضحة على من نفى التكليف ثم ان ظاهر الاكثرين ان محل النزاع انما هو
انما هو مجموع الاحكام الخمسة وخصه بعضهم بالوجوب والتحريم نظرا الى ان ثمرة الخلاف وقوع
العقاب والاعتقاب على غيرهما وكيف كان فالحق ما عليه الاكثر ويدل عليه الادلة الاربعة فمن
الكتاب قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون فانه عام يشمل
الكفار وقوله تعالى الم اعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا الشيطان وان اعبدوني الآية فهو ايضا عام
يشملهم وقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون واما ما جاء به المحقق الجواد ره من تخصيص
الآيتين الاوليين بالاخبار الدالة على انه لا تكليف الا بعد معرفة المكلف والمبلغ وبالبلوغ
العقلي وبلزوم تكليف ما لا يطاق على ان عمومات الآيات مخصوصة بالآيات الدالة على الاختصاص
بالمؤمنين كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا فهذا المطلق على المقيد والعام على الخاص فهو واضح الفساد واما
الاخبار الواردة فيها فما في ما ورد من تكليف ما لا يطاق فجوابه ان الظاهر لا يصح ما قال من
التكليف لكونهم من ازالة كبائر شرائطها شرائط الصحة التي ليست موجودة حين التكليف كالطهارة
والستر وغيرهما نعم لو كان التكليف بالفروع مشروطا ببقائهم على الكفر لاتجه وما كون هذه الخطابات
العامة مخصوصة بالمؤمنين ففيه اولا يحمل المطلق على المقيد اذا كان بينهما تنافي وفيما نحن فيه
لا يمكن الجمع بينهما وهنا لا تنافي بينهما بان يتوجه الخطاب تارة للمسلمين وتارة الى المؤمنين كما في قول الشاعر
من ظاهر فعليه عتق رقبة ثم يقول ان ظاهرت يا زيد فاعتق رقبة وثانيا ان تقييد الناس بالمؤمنين
انما يصح ان لو كانت الآية يا ايها الذين آمنوا اعبدوا ربكم ولله على الناس حج البيت بحيث يكونا متعاطفين
على محل واحد مع ان الآيات التي وردت فيها يا ايها الذين آمنوا اما وردت في محل آخر وحكم آخر من اقامة
الصلوة والسعي الى الجمعة وثالثا ان تخصيص الخطاب بالمؤمنين ليس تخصيصا كما نص عليه المفسرون
بل لانهم هم المنتفعون بالامتثال والمنتفعون بذلك دون غيرهم ومنها قوله تعالى في الكفار ما سلككم في سقر
قالوا لم نك من المصلين الخ فانها ظاهرة كمال الظهور كالنور على الطور وظاهر ان مرادهم خصوص
هذه الافعال لا انا لم نكن من المسلمين الذين هذا شأنهم لا يقال قد يكونوا كاذبين في هذا القول كما
كذبوا في قولهم والله ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء لانا نقول لو كانوا كاذبين لما اقرهم
الله تعالى على ذلك واورد في الآيتين الاخريين لا سفلا لا تعقد بتكذيبهم ووضوحه ومنها قوله تعالى
فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى حيث ذمهم تعالى على ترك الصلوة والصدقة وقوله ولم نك نطعم
المسكين ومنها قوله تعالى ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة حيث ذمهم على عدم اتيان الزكوة وهي من الفروع

مطلب ٢٩ عن غوالي اللئالي لابن ابي جمهور قال قال النبي ص كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون ابواه يهودانه
وينصرانه اقول قال السيد المرتضى بعد نقل بعض التأويلات عن المخالفين والصحيح في تأويله ان قوله يولد
على الفطرة يحتمل امرين احدهما ان يكون الفطرة الدين ويكون على بمعنى اللام كانه قال كل مولود للدين ومن اجل
الدين لان الله تعالى لم يبلغ مبلغ المكلفين الا ليعبده فينتفع بعبادته ليشهد لذلك قوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون ثم قال وانما ساغ ان يريد بالفطرة التي هي الخلقة في اللغة الدين من حيث كان موجبا لها وقد يجري
على الشيء اسم ما له به ضرب من التعلق والاختصاص وعلى هذا يتأول قوله تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا
فطرة الله التي فطر عليها الناس اراد دين الله الذي خلق الخلق له وقوله تعالى لا تبديل لخلق الله اراد به ان خلق الله
لعباده من الطاعة والعبادة ليس مما يتغير ويختلف حتى يخلق قوما للطاعة وآخرين للمعصية ويجوز ان يريد بذلك
الامر وان كان ظاهره ظاهر الخبر كانه قال لا تبدلوا ما خلقكم الله له من الدين والطاعة بان تعصوا وتخالفوا امره قال
والوجه الآخر في قوله على الفطرة ان يكون المراد به الخلقة ويكون لفظة على على ظاهرها لم يرد بها غيره ويكون
المعنى كل مولود يولد على الخلقة الدالة على وحدانية الله وعبادته والايمان به لان الله تعالى خلق خلقهم
على وجه تقتضي النظر فيه معرفته والايمان به وان لم ينظروا ويعرفوا فكانه قال كل مخلوق ومولود فهو يدل
بخلقته وصورته على عبادة الله وان عدل بعضهم فصار يهوديا او نصرانيا وهذا الوجه انسب بجملة قوله تعالى فطرة
الله في الآية واذ ثبت ما ذكرناه في معنى الفطرة فقوله ص يكون ابواه الى تحتمل وجهين احدهما ان من كان
يهوديا او نصرانيا ممن خلقه لعبادته ودينه فانما جعله ابواه كذلك او من جرى مجراهما ممن اوقع له الشبهة
وقلده الضلال عن الدين وانما خص الابوين لان الاولاد في الاكثر ينشأون على مذاهب آبائهم ويألفون اديانهم
ومحلهم ويكون الغرض بالكلام تنزيه الله عن ضلال العباد وكفرهم وانه انما خلقهم للايمان فصدهم عنه آباؤهم او
من جرى مجراهم والوجه الآخر ان يكون يهودانه وينصرانه ارتجالا بما حكماه لان اطفال اهل الذمة قد لحق
الشرع بحكامهم بحكامهم فكانه قال لا تتوهموا من حيث لحقت بحكام اليهود والنصارى اطفالهم انهم خلقوا لكفرهم
بل هم يخلقون للايمان والدين الصحيح لكن آباءهم هم الذين ادخلوهم في حكامهم انتهى ملخصا اقول لا يخفى
في توجيه الخبر الى هذه المحتملات والتأويلات والاشكال في اتقانه على ظاهره فان الظاهر من الآيات والاخبار
ان الله تعالى فطر عقول الخلق على التوحيد والاقرار بالصانع في بدو الخلق عند الميثاق فقلوب جميع الخلق فطرت
بذلك وان جحدوا معاندة بناء على ما تقرر من الآيات والاخبار فان معرفته تعالى فطرية فطرت قلوب
الخلق عليها ففي التوحيد عن زرارة قال سألت ابا جعفر ع عن قوله تعالى حنفاء لله غير مشركين الآية

وعن

وعن الحنفية قال هي الفطرة التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله تعالى قال فطرهم على المعرفة قال زرارة و
سألته ع عن قول الله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الى قال ع اخرج من ظهر آدم ذريته
الى يوم القيمة فخرجوا كالذر فعرفهم واراهم صنعه ولولا ذلك لم يعرف احد ربه وقال ع قال رسول الله ص
كل مولود يولد على الفطرة يعني على المعرفة بان الله تعالى خالقه وذلك قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات
والارض وعن العلل عن الصادق ع سألته عن قوله تعالى فطرة الله الآية قال ع التوحيد وعن عبد الله بن سنان
قال سألت ابا عبد الله ع عن قوله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها قال ع هي الاسلام فطرهم عليه حين اخذ ميثاقهم
على التوحيد فقال الست بربكم وفيه المؤمن والكافر وفي خبر آخر لزرارة عنه ع في الفطرة قال التوحيد ومحمد
رسول الله ص وعلي امير المؤمنين ع وعن النبي ص لا تقولوا حلف لكم على كلامهم فان كلامهم اربعة اشهر اشهد ان
لا اله الا الله واربعة اشهر الصلاة على النبي ص وآله واربعة اشهر الدعاء لوالديه الى غير ذلك من الاخبار هذا وقد
حكي عن بعضهم ان الحق الحقيق بالتصديق ان الصدق بوجوده تعالى امر فطري ولذا ترى الناس عند الوقوع
في الاهوال وصعاب الاحوال يتوكلون بحسب جبلته على الله تعالى ويتوجهون توجها غريزيا الى مسبب الاسباب
ومسهل الامور الصعاب وان لم يتفطنوا لذلك ويشهد لذلك قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات و
الارض ليقولن الله قل ارأيتم ان اتيكم عذاب الله او اتتكم الساعة اغير الله تدعون ان كنتم صادقين بل اياه
تدعون وفي تفسير الامام العسكري ان رجلا سأل الصادق ع عن الله فقال له الك يد يا عبد الله هل ركبت
السفينة قط قال ع فهل كسرت بك حيث لا سفينة تنجيك ولا سباحة تقيك قال بلى قال ع
فهل تعلق قلبك هناك ان شيئا من الاشياء قادر ان يخلصك من ورطتك قال بلى قال الصادق ع
فذلك الشيء هو الله القادر على الانجاء حين لا منجي وعلى الاغاثة حين لا مغيث فتدبر في قوله الست بربكم
اشارة لطيفة الى ذلك فانه تعالى استنطقهم منهم الاقرار بربوبيته لا بوجوده تنبيها على انهم كانوا مقرين بوجوده تعالى
في بداية عقولهم وفطرة نفوسهم وقال النبي ص امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ولهذا ايضا
امرت الانبياء ايضا تعبدا من غير وجود الصانع فيه تلاشيا ولا عتبا لانه تعالى مكرما بين ضرورياته الاخرى
قال الله اني في الله شك فاطر السموات والارض وقال السيد بن طاوس في جملة وصاياه لولده وحدت
كثيرا ممن رأيته وسمعت به من علماء الاسلام قد ضيعوا على الانام ما كان سهله الله ورسوله من معرفة
مولاهم ومالك دنياهم وآخرتهم فانك تجد كتب التوحيد المؤلفة والقرآن الشريف مملوة من التنبيهات على
الدلالات على معرفة محدث الحادثات ومغير المتغيرات ومقلب الاوقات وترى علوم سندنا خاتم
الانبياء ص ومن سلف من الانبياء ع على يد كتب الله المنزلة عليهم في البينة اللطيفة وتشريف التكليف

التكليف ونصر على ذلك الصدر الأول من علماء المسلمين الى اواخر من كان ظاهرا من الأئمة المعصومين فانك
تجد من نفسك بغير اشكال انك لم تخلق جسدك ولا روحك ولا عقلك ولا عقلك ولا ما خرج من اختيارك
من الافعال والاحوال والاجال والاخلق ذلك ابوك ولا امك ولا من تقلبت بينهم من الآباء والامهات
لانك تعلم يقينا انهم كانوا عاجزين عن هذه المقامات ولو كان لهم قدرة على تلك المهمات ما كان قد حصل لهم
قصد بينهم وبين المرادات وصادروا من الاموات فلم يبق مندوحة ابدا عن وجود خرة عن امكان المتجددات
المتجددات خلق هذه الموجودات وانما تحتاج ان تعلم ما هو له جل جلاله من الصفات والاخبار نهاية العقول
الصريحة والافهام الصحيحة بالتصديق بالصانع طبقا اجمعيا على فاطر خالق وانما اختلفوا في ماهيته و
حقيقة ذاته وصفاته بحسب اختلاف الطرق انتهى كلامه رح منظهر ٣٠ ارفرت الاسناد حمير الاز بنطى
رواية سنده قال قلت للرضا ان رجلا من اصحابي سمعني وانا اقول ان مروان بن محمد لو شد عنه
صاحب القبر ما كان عنده منه علم فقال الرجل انما عنى بذلك ابو بكر وعمر فقال لقد جعلها في مواضع
صدق قال جعفر بن محمد ان مروان بن محمد لو شد عنه محمد رسول الله ما كان عنده منه علم لم يكن من
الملوك الذين سموهم وانما كان له امر عظيم قال ابو عبد الله والو جعفر وعلي بن الحسين وحسين بن علي
وحسن بن علي وعلي بن ابي طالب ولولا الآية من كتاب الله لحدثناكم بما يكون الى يوم القيمة ان الله يقول
يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب اقول قال المجلسي مروان بن محمد مولد من خلفاء بني امية و
كان خلافته من الامور الغريبة كما يظهر من السير والعقل ان خلافته كانت من الامور الواقعية الى الصدر
الى المبرم في حيوته فلو كان ما منه في حيوته عن هذا الامر لم يكن له علم بذلك لان مروان لم يكن من
الملوك الذين سموا للنبي فالمراد بصاحب القبر رسول الله ولما حمله السامع على الشيخين قال قد جعل
الرجل هذين المعلومين في موضع صدق واكرمهما حيث جعلهما جاهلين بهذا الامر حسب ما انهما ليسا
في معرض العلم بالامور الغيبية حتى ينفي خصوص ذلك عنهما كذا حقق هذا الخبر وكن من الشاكرين
اقول ويحتمل ان يكون المراد انه لو شد عن سلطنة مروان انكار هو حين جلة بني امية الذين
زاحم النبي حين نزول على المنبر كالقردة كما اشير اليه في القرآن بقوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي اريناك
الا فتنة لا كان عند رسول الله منه علم ومن سلطنة لحقارة سلطنة ورذالته وانه لم يكن في
عداد احد اوانه لم يره بشخصه النبي كما رآه غيره حتى يكون عنده منه علم والآية الاخيرة تدل
على ان البداء يقع في العلوم التي تنتهي الى الائمة وقد تقدم الكلام في ذلك فارجع

منظهر ٣٠ عن تفسير العترة عن الباقر قال نحن المثاني التي اعطاها الله نبينا ونحن وجه الله
نتقلب في الارض بين اظهركم عرفنا من عرفنا وجهلنا من جهلنا من عرفنا فانا امام اليقين ومن
جهلنا فانا امام السعير اقول قوله اعطاها الله نبينا اشارة الى قوله تعالى ولقد اتيناك
سبعا من المثاني والقرآن العظيم والمعروف بين المفسرين ان السبع المثاني سورة الفاتحة وقيل هي
السور السبع الطوال وقيل مجموع القرآن لقسمته بها ثانيا ومن المثاني في بيان السبع وجوه المثنية
اولها ثانيا فان كان ذلك مثنى تكرر قراءته والفاظه ومقاصده ومواعظه ومثنى البلاغة والاعجاز
او مثنى على الله بما هو اهله من صفاته العظمى واسمائه الحسنى ويمكن ان يراد بالمثاني القرآن
او كتب الله كلها فتكون لفظة من للتبعيض وقوله تعالى والقرآن العظيم من عطف العام على الخاص
او الكل على الجزء ان اريد بالسبع الآيات والسور وان اريد به الابعاض من عطف احد الوصفين
على الآخر فانا يتعلق بالآية بحسب حاله المشروحة واما على ما فسره من ان المراد بالمثاني
هم فيمكن ان يكون ماخوذا من المثنية لكونهم قرنوا بالكتاب وجعلوا ثانيا في ثنيتها بالمثنية اليه
في قوله آني مخلف فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي واهل بيتي او لكونهم قرنوا ثانيا بالنبي الامة
الحجة الاولى وهم الحجة الثانية لكونهم خلفائه واوصيائه او لان لهم جهتين جهة روحانية مختصة
بعالم القدس والملكوت والارتباط بذاته تعالى وجهة بشرية مرتبطة بالخلق او من المثاني اي من الذين
يثنون على الله تعالى حق الثناء هذا كله توجيه المثاني واما بالمثنية الى توجيه السبع فيمكن من حيث
ان الخصوصيات ما عدا النبي سهامهم سبعة والباقي متكرر فيكون معنى الآية ولقد اتيناك يا محمد
من المثاني سبعا اي سبعة اسهام الذين هم فاطمة وعلي والحسن والحسين والمهدي وفيه نوع من التغليب ويكون
المعنى قد اعطيناك من تقربهم عينك ومن الحجج سبعة اسهام فلا تغليب ويحتمل ان يكون معنى كونهم
سبعا من المثاني سبعا مثناة اي مرتين مكررات فيكون اربعة عشر نبيا على عدم التغاير
بين المعطى والمعطى له او يكون ما عدا النبي وبضعة القرآن اربعة عشر بحسب الواقع والقرآن
العظيم للمعية ويحتمل ان يكون المراد بمن المقصودون المدعوون في السبع المثاني التي هي الفاتحة
لانها مشتملة على وصفهم ومدحهم ومدح طريقتهم وذم اعدائهم وطريقتهم في قوله تعالى اهدنا الصراط
المستقيم صراط الذين انعمت عليهم الى قوله تعالى ما دام اليقين اي الموت فانه المراد منه في قوله حتى ياتيك
اليقين ويكون اشارة الى حضورهم عند الموت عند اوليائهم وبشارتهم لهم بالجنة ووصيتهم

لحرة

وقفت على الرصد أكرم الإنس
وأربطهم جأشا إذا اقشعر العباس
تحرق وقد أكثب من جاءني
والعيه حتى ما لا يأتيه الرأس
كريم من أولاد الكرام ونبله
يزيد شديد الوثب يزدرى الباس
شجاع مطاع لم تنم من مخافة
عيون الأعادي في الوادي

عناوین المواعظ بترتیب حروف تهجی

حرف الالف

اسلام وایمان

امانت امانت

ارث اجتهاد

حرف الباء

بدا ملاء بکابدة

برزخ بکه بلوغ

بقره بخیب بیع بی بهیه

برات

حرف التاء

توحید توبه توکل

توبت توفیق تواضع

تقلید تکلف تعوذ تجارة

تمنیات

حرف الثاء

ثواب ثناء

ثبات ثروت ثمج ثمود

حرف الجیم

جهنم جنان جماعة جامع

جمعه جزا، جنابت جبر

جنایت جریمه جنود جهاد

جسم

حرف الحاء

حرص حسد حب حلم

حساب حیز حسن جمع

حرام حماقت حیض

حسرت حنظل حدود حیث

حوالة

حرف الخاء

خیانت خرخزان

خلق خیانت خلود خیب

خلوص خشیت خاتم خبز دعا

حسن خضاب خلق

خوف

حرف الدال

دولت دنیا دین

درهم دینار دم دفن

حرف الذال

ذلت ذنب ذکر

ذکور ذهن ذرات

ذبح

حرف الرا

رحمت رحمن رحیم رضاع

رفق رمضان رجب

ربا، ریا، رشوه روح

رجا، رهن

حرف الزاء

زهد زنا، زمزم

زینت زبانیه زهاد

زکوة زاهد زاد زلزله

حرف السین

سماوات سخا، سخاء

سلام سؤال سفه

سنن سلم سلف سبب

شهادت سعیه سکنه

حرف الشین

شکر شرک، شر شیطان

شجاعة شعبان شهرت

شهر شرب شعبه شمس

شهادة شفاعة شیر شعله

شوق

حرف الصاد

صوم صلوة صبر صله رحم

صلح صراط صلات صورت

صدق صفا صعود صید وباء

حرف الضاد

ضرر ضیافت ضرورة

ضرورت ضغطه

ضلالت ضمان

حرف الطاء

طمع طلب طلب طرب

طنبور طنبه طیب

طول امل طبع طهارة

طلاق

حرف الظاء

ظلم ظما ظهر ظفر

ظهر ظلمه ظهار

حرف العین

علم عبد عبادة عمارة عیادة

عمل عداوة عقد عداوت

عفو عزت عزلت عفاف

عصیان عصبه عبره عش

عجب عید

حرف الغین

غیبت غرور غنا

غیبه غیظ عزر غنی

غضب غیظ غضب

غفلت

حرف الفاء

فقر فسق فنا فوت

فوت فطر فتنه

فطرة فکر فحش

فلس فرج فخر

حرف القاف

قبر قمار قصاص قتل قلم

قساوة قلب قدرت

قمر قیافه قیامه قناعة

قرآن قضا، قرآن قدیم

حرف الکاف

کبر کربلا کعبه کوفه

کرم کرام کتابت کاف

کبیره کوثر کسب کفن

کسوف کد تکفیر کفاره

کثرت کلام کفالم

حرف اللام

لواط لغت لیاقت

لطف لطافت لباس

لیله لعن لفظه لعاق

لحم

حرف المیم

محبت مزار مجاور

محشر منبر موارج موزه

مزاح مکه موعظه مرض

منعه مضاربه